A CRISE DA DEMOCRACIA PARLAMENTAR

Carl Schmitt

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Schmitt, Carl
A crise da democracia parlamentar / Carl Schmitt; tradução Inês Lohbauer. – São Paulo: Scritta, 1996. – (Coleção Clássica)

Título original: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus e Politische Theologie.
Bibliografia.
ISBN 85-7320-032-4

1. Democracia. 2. Parlamentarismo. 3. Política – Filosofia. I. Título. II. Série.

96-1541 CDD-321.8043

Índices para catálogo sistemático:

1. Democracia parlamentar: Ciência política 321.8043
2. Parlamentarismo e democracia: Ciência política 321.8043

© 1991 e 1993 Dunker & Humblot GmbH

© EDITORA PÁGINA ABERTA LTDA.

1ª edição: junho de 1996
Publicado mediante contrato com Dunker & Humblot GmbH

A CRISE DA DEMOCRACIA PARLAMENTAR

Carl Schmitt

Tradução
Inês Lohbauer

SCRITTA

Coordenação editorial
Daisy Barretta
Flamarion Maués

Assistente editorial
Denise Katchuian Dognini

Indicação editorial
Cicero Araújo

Produção
Isabel Cristina Lima Patrício
Enrique Pablo Grande
Wander Bárbara

Revisão técnica
Maria Lúcia da Silveira

Capa e coordenação de produção
Claudia Intatilo

EDITORA PÁGINA ABERTA LTDA.
Rua Princesa Isabel, 1503
04601-003 — São Paulo — SP
Telefone: (011) 532-1833
Fax: (011) 240-1301
e-mail scritta @ax.ibase.org.br

Sumário

APRESENTAÇÃO IX

A situação intelectual do sistema parlamentar atual 1

SOBRE A DIFERENÇA ENTRE SISTEMA PARLAMENTAR E DEMOCRACIA 3
INTRODUÇÃO 19
I. DEMOCRACIA E SISTEMA PARLAMENTAR 23
As noções determinantes da identidade do pensamento democrático e as identificações que surgem de fato na realidade política
II. OS PRINCÍPIOS DO SISTEMA PARLAMENTAR 33
Publicidade e discussão; fuga da força e balanceamento; o conceito de legalidade do autêntico sistema parlamentar; o racionalismo relativo do pensamento parlamentarista
III. A DITADURA NO PENSAMENTO MARXISTA 49
Ditadura e dialética; a evidência metafísica do marxismo; racionalismo e irracionalidade na ditadura do proletariado
IV. AS TEORIAS IRRACIONAIS SOBRE O EMPREGO DIRETO DA FORÇA, ANTAGÔNICAS AO SISTEMA PARLAMENTAR 61
O estudo do mito, por Georges Sorel; a imagem mitológica do burguês; luta de classes e mitos nacionais no contraste do bolchevismo e do fascismo

Notas 71

Teologia política 81

Prefácio à segunda edição 83

i. Definição de soberania .....

Soberania e Estado de exceção. O conceito de soberania em Bodin e na doutrina jurídica natural do Estado, como exemplo para a relação conceitual entre soberania e Estado de exceção. Como o Estado de exceção é ignorado na doutrina do Estado de direito liberal. Significado geral dos diversos interesses científicos na regra (norma) ou na exceção.

ii. O problema da soberania como um problema de forma jurídica e decisória 95

Novos estudos sobre a doutrina do Estado; Kelsen, Krabble, Wolzendorff. A peculiaridade da forma jurídica (diante da forma técnica ou estética) baseada na decisão, e o significado independente da decisão em si. Hobbes como exemplo do pensamento da decisão.

iii. Teologia Política 109

Idéias políticas na doutrina do Estado. Sociologia dos conceitos jurídicos, principalmente do conceito de soberania. A unanimidade da estrutura social de uma época com sua visão metafísica do mundo, principalmente as visões de mundo monárquicas e teísticas. Passagem das idéias de transcendência às de imanência, do século xviii ao xix (democracia, doutrina orgânica do Estado, identidade entre direito e Estado).

iv. A filosofia de Estado da contra-revolução (Maistre, Bonald, Donoso-Cortés) 121

O princípio da decisão na filosofia de Estado da contra-revolução. Teorias autoritárias e anarquistas na base das teses da pessoa "naturalmente má" e "naturalmente boa". A posição da burguesia liberal e sua definição por Donoso. Desenvolvimento histórico-ideológico da condição que leva à ditadura.

Índice onomástico 131

*Apresentação**

*Cícero Araújo***

O jurista alemão Carl Schmitt nasceu em 1888 na vila de Plettenberg, na Westfalen. Embora Plettenberg fosse uma comunidade majoritariamente protestante, sua família cultivava com fervor a crença católica, e esperava dele uma carreira eclesiástica. Schmitt, contudo, optou pelo direito, iniciando seus estudos superiores em Berlim em 1907. Três anos depois doutorava-se em jurisprudência na Universidade de Estrasburgo.

Schmitt tornou-se um proeminente jurista da República de Weimar e professor de direito em várias universidades. Ingressou na vida pública como conselheiro constitucional do governo durante os últimos anos de Weimar. E então trocou sua lealdade em favor do regime nacional-socialista, que se firmava no poder. Muito do

* Este texto é uma reelaboração de artigo publicado na revista *Atenção!* número 4, de março de 1996.

** Doutor em filosofia pela usp.

aspecto polêmico que envolve a personalidade de Schimitt deriva dessa fase de sua carreira. Mas sua reputação como pensador repousa primariamente num punhado de brilhantes trabalhos de teoria política, boa parte escritos no período de Weimar, entre os quais figuram os publicados neste volume. Colaborador da aventura nazista entre 1933 e 1936, o jurista retornou em seguida à universidade e lecionou até 1945, quando foi afastado. Carl Schmitt morreu em 1985, na Alemanha Ocidental.

Quanto à sua biografia intelectual, lustra-a uma série de idéias seminais, como a do Estado total, que aparece em pensadores tão diversos quanto Franz Neumann, Hebert Marcuse e Hanna Arendt; a centralidade do critério amigo-inimigo no conceito de política, tão influente nos escritos de realistas como Hans Morgenthau; e a tese de que a democracia e o liberalismo negam-se mutuamente, resgatada por diversas correntes de esquerda.

Por isso é muito bem-vinda a tradução de *A situação intelectual do sistema parlamentar* e de *Teologia política*, de Carl Schmitt, agora publicados. Seu pensamento, é claro, carrega o estigma de sua colaboração com o governo nazista. Contudo, é surpreendente que o interesse por Schmitt venha crescendo nos últimos anos, particularmente nos Estados Unidos, onde algumas de suas obras foram traduzidas, indício talvez, de um processo de reexame das doutrinas liberais, sobre as quais o jurista tanto se debruçou.

Alguns admiradores de Schmitt, e o próprio, procuraram no pós-guerra minimizar a intensidade de sua adesão ao regime de Hitler. Existe, como seria de esperar, muita controvérsia a respeito. Todavia, para quem está principalmente interessado em sua produção teórica, trata-se de uma controvérisa estéril, já que aquela não define por si mesma a importância desta. A questão é tão enfadonha quanto saber se o nazismo do Heidegger-cidadão torna irremediavelmente nazista sua metafísica. Ou tão bizarra quanto construir uma teoria — da qual, estou certo, os psicanalistas vão nos poupar — sobre a intrínseca conexão entre o estruturalismo de Althusser e o estrangulamento de mulheres.

As idéias, pelo menos em seus níveis mais altos de abstração, podem ser convenientemente interpretadas à esquerda ou à direita, ou para a direção que se aprouver. Veja-se o destino de vários pedaços da teoria econômica de Marx. A teoria política não foge à regra.

E por que o mesmo não poderia ocorrer com o pensamento de Schmitt? Sua agudíssima crítica ao sistema parlamentar tanto pode instigar a crença de que a "casamata ideológica" que vela pelas democracias modernas é teoricamente insustentável, quanto apenas e simplesmente advertir os apóstolos liberal-social-democratas sobre a necessidade de cobrir certos buracos de sua ortodoxia: quero dizer, torná-la mais sólida. Segundo alguns, essa última teria sido a verdadeira intenção de Schmitt durante a década de 1920, período em que escreveu os dois textos em exame.

É um tanto temerário hoje em dia um não-especialista arriscar sumaríssimos comentários sobre um filósofo. Mas vou correr esse risco. O que há de inovador em *Teologia política* (publicado em 1922), e chega a torná-lo singular entre as grandes obras de teoria política contemporânea, é a retomada de um conceito de soberania muito influente na inteligência européia dos séculos XVI e XVII, mas que entrou em eclipse posteriormente. Schmitt vai buscar nos momentos de fundação ou refundação dos Estados — revoluções e golpes de Estado, por exemplo — o extrato desse conceito. De uma perspectiva jurídica, vai tratar esses momentos como variações de um mesmo tema: o tema da exceção. Para o autor, uma das marcas essenciais da soberania, quando ela existe de fato, é a possibilidade de o soberano determinar as leis sem que ele próprio esteja obrigado a obedecê-las (opinião, aliás, idêntica à de Jean Bodin e Thomas Hobbes, os dois grandes teóricos da soberania nos anos 1500/1600). Todo Estado carrega essa arbitrariedade básica como marca de nascença, e ainda preserva-a em alguma instância, ostensiva ou timidamente, quando se institucionaliza e adquire vida regular.

Ao publicar a *Teologia*, porém, Schmitt estava longe de desejar revoluções ou golpes de Estado, muito pelo contrário. Sua maior preocupação era com os rumos do debate constitucional sobre os poderes do presidente da República em seu país. Angustiava-o constatar que a interpretação dominante (seja liberal, seja social-democrata) do texto constitucional da República de Weimar deixava-a praticamente sem instrumentos de autodefesa. Em 1933, Schmitt escreve um novo prefácio ao livro, no qual algumas das idéias de 1922 são modificadas, mas o diagnóstico implícito sobre Weimar continuará intacto, senão confirmado pelos fatos.

Sua impaciência com Weimar vai levá-lo a escrever seu polêmico *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (aqui traduzido como *A situação intelectual do sistema parlamentar atual*), publicado logo no ano seguinte ao do lançamento da *Teologia*. O argumento central do texto é que as grandes finalidades que classicamente justificam os sistemas parlamentares — a

"discussão" e a "publicidade" — haviam sido pura e simplesmente subvertidas pela experiência histórica. Isto é, as democracias de massa realmente existentes, com suas organizações partidárias transformadas em máquinas eleitorais, e seus Parlamentos em palcos de barganhas de interesses raramente confessáveis, tornaram esses dois objetivos meras peças de ornamento. Na visão de Schmitt, isso configurava uma espécie de crise intelectual do sistema parlamentar — uma crise de suas bases filosóficas. Aqui, pouco lhe interessava discutir se o sistema parlamentar, apesar de todas as suas falhas, era ou não o melhor a que se poderia chegar em termos práticos. De fato, alguns de seus críticos vão lançar mão desse tipo de argumento posteriormente; mas no prefácio à segunda edição do livro (1926), Schmitt reforçará a idéia de que nenhuma defesa *pragmática* do sistema parlamentar poderia resolver o problema de *princípio filosófico* que ele colocara. Problema, a seu ver, extremamente relevante, pois acreditava que tal lacuna expunha o sistema a graves turbulências, cujos exemplos a Alemanha de seu tempo já fornecia em bom número.

De certa forma, sua crítica ao sistema parlamentar nos remete ao tema da exceção. Pois é precisamente nesse tipo de regime que aquilo que é mais periférico no conceito de soberania, a normalidade, surge enganadoramente como termo fundador. A exceção, à qual todos os regimes políticos institucionalizados, inclusive o parlamentar, devem sua origem, aparece agora como emanação das constituições.

Não que, mesmo em situações normais, a exceção não exista na prática — apesar de a setença acima nos incitar a essa divagação. Como o liberalismo abraçado pelos sistemas parlamentares faz da indecisão uma virtude cardeal da política — entre Cristo e Barrabás, diz Schmitt na *Teologia*, o liberal responde com uma moção para suspender a reunião ou para criar um comitê investigativo —, a exceção acaba ocorrendo às escondidas ou, sutilmente, por forças não definidas como poderes constitucionais. Pois se o Estado formalmente constituído toma como princípio de ação atingir, pela discussão, um patamar ideal de consenso ou acomodar os mais variados interesses, em detrimento de sua capacidade de decisão, outros agentes passam a decidir em seu lugar: digamos, as tais forças do mercado, os múltiplos interesses corporativos etc. E se há vazio no campo decisório, nada como o capitalismo para preenchê-lo. Por isso, como bem nos lembra o jurista, aquilo que os representantes dos grupos de interesse dos grandes capitalistas decidem nos menores comitês é

mais importante para o destino de milhões de pessoas do que qualquer discussão pública no Parlamento.

Apesar de o sistema parlamentar ser com freqüência conectado ao termo "democracia", Schmitt faz questão de dissociá-lo da acepção de democracia que considera a mais genuína e esclarecedora — isto é, a democracia de tipo rousseauniano, cuja ênfase recai na idéia de uma vontade popular indivisível. Nessa acepção, a democracia é impossível se não consegue expressar *essa* vontade de forma inequívoca, que logo de saída a contrapõe ao "governo pela discussão" do sistema parlamentar. Tal contraposição é aplicada na análise da Constituição de Weimar, vista como uma tentativa de fusão do princípio liberal — condensado no governo parlamentar — com o princípio democrático, expressos nos poderes do presidente da República, uma espécie de porta-voz da vontade popular. No fundo, toda a polêmica ocorrida na década de 1920, sobre a competência do presidente de suspender temporariamente a Constituição em caso de "grave ameaça" ao *Reich* residia, na análise de Schmitt, em saber qual dos dois princípios deveria prevalecer.

Não pense o leitor que a publicação desses textos no Brasil é elogiada aqui pelo simples prazer de semear mais uma nuvem (das muitas que já existem por aí) de desconfiança sobre a capacidade das modernas democracias parlamentares de realizar os fins a que se propõem. Antes, o que é louvável na iniciativa é o esforço de instigar em nosso país uma reflexão mais crítica — despertando-nos, quem sabe, de um sono dogmático — sobre os próprios fundamentos de nossas crenças políticas. Crenças que, independente do julgamento de valor que se faça a respeito, têm norteado as esperanças desta última metade de nosso breve século xx.

*Situação intelectual do sistema parlamentar atual**

* O título original deste texto é *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. O termo *geistesgeschichtliche* é normalmente traduzido como "intelectual" ou "histórico-intelectual". No entanto, é importante lembrar que a palavra raiz deste termo, *Geist*, pode ter significados complexos em alemão, pois engloba os termos "moral" e "espiritual" juntamente com "intelectual" e "racional". A opção por traduzir *Parlamentarismus* como "sistema parlamentar" e não "parlamentarismo" se deve ao fato de esta última palavra ter adquirido, pelo menos no Brasil, um significado mais estreito do que o empregado pelo autor. Schmitt não pretende examinar apenas uma forma de governo específica (o "parlamentarismo"), mas a doutrina política que subjaz, em maior ou menor grau, a todas as democracias parlamentares, sejam elas parlamentaristas ou presidencialistas.

*Sobre a diferença entre sistema parlamentar e democracia**

A segunda edição desse estudo sobre a situação histórico-intelectual do sistema parlamentar atual permaneceu essencialmente inalterada. Com isso não se deve afirmar que ele está acima de qualquer discussão; existem, na verdade, muitos motivos para uma certa apreensão. Uma explicação científica incondicional, que não admite qualquer uso político-partidário nem a prestação de serviços de propaganda a ninguém, deve parecer à maioria das pessoas anacrônica, alienada e sem nenhuma praticidade. Mas há o temor também de que uma discussão concreta de conceitos políticos desperte pouco interesse, e que a intenção dessa discussão também não seja bem compreendida. Talvez a era da discussão esteja no fim. A primeira edição desse estudo, surgida em 1923, foi recebida de uma forma tal que essas suposições pessimistas pareceram confirmar-se também nesse caso. No entanto, seria injusto desprezar os exemplos isolados de críticas concretas, principalmente a discussão pormenorizada e aprofundada de um jurista tão excepcional como Richard Thoma (*Archiv für Sozialwissenschaften*, 1925, volume 53, p. 212 e seguintes, que exige uma resposta mais detalhada).

---

* Prefácio do autor à segunda edição (1926).

A propósito, eu até posso, com meu silêncio, ignorar as fantásticas metas políticas que Thoma me atribui no final de seu ensaio. A sua objeção concreta, não influenciada por ingerências políticas, é de que eu situaria o fundamento intelectual do sistema parlamentar em linhas de pensamento obsoletas, ao considerar a discussão e a publicidade* como os princípios essenciais do Parlamento; isso deve ter sido, talvez, a idéia preponderante de gerações passadas. Mas hoje o Parlamento já repousaria sobre bases muito diferentes. O fato de a crença na publicidade e na discussão parecer hoje obsoleta, também me atemoriza. No entanto — eu perguntaria — qual o novo tipo de argumento e de convicção que poderia dar ao Parlamento suas novas bases intelectuais? Naturalmente as instituições e as idéias das pessoas modificam-se com o tempo, mas eu não vejo como o sistema parlamentar atual poderia encontrar suas novas bases se os princípios da discussão e da publicidade realmente deixassem de existir, e por que a autenticidade e a lisura do Parlamento tornar-se-iam, então, mais óbvias. Como toda grande instituição, o Parlamento também pressupõe idéias especiais, singulares. Quem quiser conhecê-las terá que recorrer a Burke, Bentham, Guizot e J. S. Mill e constatará que depois deles, mais ou menos de 1848 em diante, foram apresentadas inúmeras considerações de ordem prática, mas nenhum argumento básico novo. No último século isso nem foi observado, porque o sistema parlamentar surgiu numa nova e estreita conexão com a democracia e simultaneamente a ela, sem que houvesse uma distinção clara entre ambos[1]. Hoje, porém, depois do sucesso conjunto, o contraste tornou-se mais evidente e as diferenças entre as idéias liberal-parlamentaristas e as democráticas de massa não podem mais passar despercebidas. Portanto, devemos ocupar-nos daquelas, — conforme a expressão de Thoma — "grandezas emboloradas", porque só a partir das suas linhas de pensamento podemos reconhecer a especificidade do sistema parlamentar, e só a partir delas também o Parlamento mantém o caráter de uma instituição singularmente fundamentada, que consegue garantir uma superioridade intelectual diante

* Evidentemente, a palavra "publicidade" *(Öffentlichkeit)* não está significando aqui a moderna atividade de propaganda. Tradicionalmente, "público" tanto significa aquilo que pertence ao povo ou ao Estado, quanto aquilo que é aberto ao escrutínio da sociedade. A "publicidade" do Parlamento liga-se a essa segunda acepção.

das conseqüências da democracia direta, como o bolchevismo e o fascismo. A alegação de que o sistema parlamentar atual seria um mal menor, melhor que o bolchevismo e a ditadura; de que ocorreriam conseqüências imprevisíveis caso ele fosse extinto, e de que é muito prático sob o aspecto "técnico-social", são todas afirmações interessantes e, em parte, também corretas, mas não podem ser a base intelectual de uma instituição especialmente adequada. O sistema parlamentar constitui-se hoje em um método de governo e um sistema político. Como tudo que se constitui e funciona de forma razoável, ele só é útil, nem mais e nem menos. O seu valor reside no fato de ainda ser atualmente melhor do que outros métodos não tEstados, e que um mínimo de ordem, realmente existente hoje, poderia desaparecer com a introdução de experiências levianas. Qualquer pessoa sensata daria valor a reflexões desse tipo. Mas elas não se movimentam na esfera de um interesse fundamental; ninguém seria tão pouco exigente a ponto de considerar uma base intelectual ou uma verdade moral como provada, perguntando simplesmente, "O que mais?".

Todas as disposições e normas parlamentaristas específicas só passam a ter sentido por meio da discussão e da publicidade. Isso pode ser dito sobretudo do princípio constitucional ainda hoje reconhecido oficialmente, mesmo que praticamente desacreditado, de que o parlamentar depende de seus eleitores e de seu partido; pode ser dito das prescrições sobre a liberdade de expressão e a imunidade parlamentar, a transparência das discussões no Parlamento etc. Essas prescrições tornam-se incompreensíveis quando o princípio da discussão pública não possui mais credibilidade. Mas isso não pode ser resolvido assim, atribuindo-se *a posteriori* quaisquer outros princípios a uma instituição, introduzindo argumentos substitutivos quando a base que até então a sustentava desaparece. Essa mesma instituição pode estar servindo a várias finalidades práticas, e por causa disso também ser passível de várias justificativas de ordem prática. Existe uma "heterogenia das finalidades", uma transposição do significado dos pontos de vista práticos e uma transposição da função dos meios práticos, mas não existe uma heterogenia de princípios. Quando, por exemplo, nós supomos, como Montesquieu, que o princípio da monarquia é a "honra", então esse princípio não pode ser atribuído a uma república democrática, assim como uma monarquia não pode se fundamentar no princípio da discussão pública. Mas o sentido de singularidade dos princípios parece estar desaparecendo e começa-se a considerar

a possibilidade de uma substituição ilimitada. No ensaio de Thoma citado no início desse prefácio, essa é, na verdade, a idéia básica de todas as objeções que ele apresenta contra meu estudo. Mas infelizmente ele não revela, de modo algum, quais são esses novos princípios, supostamente tão numerosos, do sistema parlamentar. Ele se satisfaz em fazer só uma breve referência de poucas palavras, aos "escritos e palestras de Max Weber, Hugo Preuss e Friedrich Naumann, dos anos 1917 e seguintes". O que representava o sistema parlamentar para esses liberais e democratas alemães que lutavam contra o sistema de governo do *kaiser*? Essencialmente, e no máximo, um método de escolha política de dirigentes, um caminho seguro para afastar o diletantismo político e permitir o acesso só dos melhores e mais competentes à direção política. Tornou-se muito duvidosa a real competência do Parlamento para formar uma elite política. Hoje em dia não somos mais tão otimistas a respeito desse instrumento de seleção; muitos já encaravam essas expectativas como obsoletas, e a palavra "ilusões", usada por Thoma contra Guizot, poderia facilmente aplicar-se a certos democratas alemães. As centenas de ministros constantemente apresentados como elite política pelos inúmeros Parlamentos dos diversos Estados europeus e não-europeus não justificam nenhum grande otimismo. Mas o que é pior, e desfaz qualquer esperança, é que em algumas nações o sistema parlamentar conseguiu transformar todas as questões públicas em objeto de cobiça e de compromisso dos partidos e dos agregados, e a política, longe de ser a ocupação de uma elite, passou a ser a desprezível negociata de uma desprezível classe de gente.

Mas isso não é decisivo para uma avaliação fundamental. Quem acredita que o sistema parlamentar garante a melhor escolha política, atualmente já não considera mais essa crença ideal, mas muito mais uma hipótese técnico-prática construída de acordo com os moldes ingleses e testada no continente, e que de forma sensata é imediatamente rejeitada quando não dá bons resultados. Mas a sua convicção pode também conjugar-se à crença na discussão e na publicidade, e assim fazer parte da argumentação fundamental a seu favor. De qualquer forma, o Parlamento só é "autêntico" na medida em que a discussão pública é levada a sério e é efetivamente realizada. Nesse caso porém a "discussão" tem um sentido especial e não significa simplesmente "negociar". Quem define todas as formas possíveis de negociação e de entendimento como sendo sistema parlamentar e todo o resto como sendo ditadura ou tirania — do mesmo modo

como M. J. Bonn em sua *Krisis der europäischen Demokratie*, e também R. Thoma em sua discussão citada acima — está se desviando da questão em si. Em todo congresso de ministros, em todo Parlamento de representantes, em toda reunião de diretoria negocia-se, do mesmo modo que se negociava entre os membros dos gabinetes de monarcas absolutos, entre membros de organizações corporativas, entre turcos e cristãos. Mas essa não foi ainda a origem da instituição do moderno Parlamento. Não devemos diluir os conceitos nem deixar de dar atenção ao específico da discussão. Ela é um intercâmbio de opiniões com o objetivo de convencer o opositor de algo verdadeiro ou correto, por meio de argumentos racionais. Gentz — instruído pelo liberal Burke — formula a questão adequadamente: a característica de todas as Constituições representativas (ele se refere ao Parlamento moderno em contraposição às representações corporativas) é que as leis são feitas a partir de um conflito de opiniões (e não um conflito de interesses). A discussão é composta de convicções comuns, como premissas: de predisposição para se deixar convencer, de desvinculação de ligações partidárias, isenção de interesses egoísticos. Hoje em dia, a maioria das pessoas pode considerar quase impossível tal desprendimento; mas esse ceticismo faz parte da crise do sistema parlamentar. As determinações das Constituições parlamentares acima mencionadas, ainda válidas oficialmente, evidenciam claramente que todas as instituições singularmente parlamentaristas pressupõem esse conceito especial de discussão. O exemplo sempre recorrente do deputado não ligado a nenhum partido nem a qualquer diretiva, mas sim a todo o povo (a Constituição de Weimar também adotou essa norma em seu artigo 21), das garantias típicas de liberdade de expressão e das determinações para que as sessões sejam públicas só teria sentido no quadro, corretamente interpretado, de uma discussão. Por outro lado, as negociações em que não se cogita de uma busca racional da ação correta, mas sim da contabilização e da imposição de interesses e de oportunidades de ganho, e se possível, da sobreposição do interesse pessoal, são naturalmente acompanhadas de falatórios e de explanações, mas não no sentido conciso de uma discussão prolífica. Exemplo: Dois comerciantes concorrentes que entraram num acordo depois de uma briga, conversaram sobre as possibilidades econômicas de ambos, e cada um procurou, naturalmente, enfatizar as vantagens que oferecia; assim eles selaram um compromisso comercial. É descabido que uma negociação desse tipo seja pública, tanto quanto é razoável que uma discussão autêntica o seja. Negociações e compromissos

sempre existiram na história mundial. As pessoas sabem que na maioria das vezes um entendimento é mais vantajoso do que uma briga, e que um acordo exíguo é melhor que um processo volumoso. Sem dúvida isso está correto, mas não é um princípio muito adequado para um regime estatal ou de governo.

A situação do sistema parlamentar tornou-se hoje extremamente crítica, porque a evolução da moderna democracia de massas transformou a discussão pública, argumentativa, numa simples formalidade vazia. Algumas normas do direito parlamentar atual, sobretudo as determinações quanto à autonomia dos deputados e à abertura das sessões, surgem, ao invés disso, como uma ornamentação inútil, supérflua e até patética, como se alguém pintasse chamas vermelhas nos aquecedores de um moderno sistema de aquecimento central para transmitir a ilusão de um fogo ardente. Os partidos (que de acordo com o texto da Constituição escrita nem existem oficialmente) atualmente não se apresentam mais em posições divergentes, com opiniões passíveis de discussão, mas sim como grupos de poder sociais ou econômicos, que calculam os interesses e as potencialidades de ambos os lados para, baseados nesses fundamentos efetivos, selarem compromissos e formarem coalizões. As massas são conquistadas por meio de um aparato de propaganda, cujos bons resultados derivam de um apelo a interesses e paixões mais imediatos. O argumento, no seu sentido mais literal, característico da discussão autêntica, desaparece. No seu lugar surge, nas negociações entre partidos, a contabilização calculista dos interesses e das chances de poder; na manipulação das massas, a sugestão invasiva, ou — como diz Walter Lippmann em seu livro americano *Public opinion* (Londres, 1922), um livro muito inteligente mas muito preso a conceitos psicológicos — o "símbolo"[2]. A literatura sobre a psicologia, a técnica ou a crítica da opinião pública é muito vasta hoje em dia[3]. Podemos, portanto, aceitar como pressuposto que não se trata mais de convencer o opositor de uma verdade ou de uma atitude correta, mas sim de conquistar a maioria, para poder exercer o poder por meio dela. Aquilo que Cavour definiu como a grande diferença entre o absolutismo e o regime constitucional, de que o ministro absoluto ordena ao constituinte que convença aquele que deve obedecer, atualmente perde o seu sentido. Cavour disse expressamente: "Eu [como ministro constitucional] posso convencer os outros de que tenho razão"; e é nesse contexto que ele expressa a famosa citação: "La plus mauvaise des chambres est encore prèférable à la meilleure des antichambres" (A pior das câmaras ainda é preferível à melhor das antecâmaras). Atualmente o próprio Parlamento parece mais uma enorme antecâmara diante

dos gabinetes ou comissões de pessoas poderosas invisíveis. Hoje, a citação da frase de Bentham tem o efeito de uma sátira: "No Parlamento as idéias se encontram; a agitação dessas idéias provoca faíscas e expõe as evidências." Quem ainda se lembra da época em que Prévost-Paradol, diante do "regime personalista" de Napoleão III, vislumbrou o valor do sistema parlamentar no fato de ele obrigar o verdadeiro detentor do poder a se retratar imediatamente a cada desvio do poder verdadeiro e, conseqüentemente, o governo sempre representava o poder maior, numa "fantástica" concordância de "parecer" e "ser"? E quem ainda acredita nesse tipo de transparência? E quem ainda acredita no Parlamento como a grande "tribuna"?

As justificativas de Burke, Bentham, Guizot e J. S. Mill são hoje, portanto, ultrapassadas. Assim como o são as inúmeras definições de sistema parlamentar encontradas ainda hoje em escritos anglo-saxões e franceses, aparentemente desconhecidos na Alemanha; definições em que o sistema parlamentar aparece essencialmente como *government by discussion*, e o fazem passar por "embolorado". Tudo bem. Se ainda quisermos continuar a acreditar nele, devemos, no mínimo, apresentar novos argumentos. Uma referência a Friedrich Naumann, Hugo Preuss e Max Weber não é mais suficiente. Com todo o respeito a esses homens, hoje em dia ninguém mais compartilha da sua expectativa de garantir, por meio do Parlamento, a formação de uma elite política. Convicções desse tipo estão hoje realmente abaladas e só conseguem manter-se como crença ideal na medida em que se conjugam à crença na discussão e na publicidade. As novas justificativas do sistema parlamentar apresentadas nas últimas décadas somente reforçam a afirmação de que atualmente o Parlamento funciona só sofrivelmente como um instrumento útil e até imprescindível de técnica social e política. Reafirmando-o, essa é uma forma bastante plausível de encarar as coisas. Mas devemos interessar-nos também pelos motivos mais profundos, pelo que foi chamado por Montesquieu de princípio de um regime de Estado ou de governo, pela convicção específica que pertence a essa e a qualquer outra grande instituição, e pela crença naquele Parlamento que existiu um dia e que não encontramos mais hoje.

Na história das idéias políticas existem épocas de grandes progressos e tempos de calmaria, de um *status quo* sem idéias. Assim chegou ao fim a época da monarquia, quando se perde o sentido do princípio de reinado, de honra, quando surgem os reis burgueses, que ao invés de provarem sua honradez e dedicação, provam sua utilidade e seu servilismo. O aparato exterior das organizações monárquicas poderá então subsistir ainda por muito tempo; mesmo assim, a

hora da monarquia já soou. As convicções que pertencem a essa instituição em particular, e a nenhuma outra, parecerão, então, obsoletas. Não faltarão justificativas de ordem prática, mas é só uma questão de fato saber se surgirão pessoas ou organizações que realmente provarão serem tão úteis quanto, ou até mais, do que os reis, e por meio dessa simples constatação concretizar-se a extinção da monarquia. Algo semelhante ocorre com as justificativas "técnico-sociais" do Parlamento. Se, de uma instituição de evidente autenticidade, o Parlamento transformar-se num simples meio prático-técnico, então ficará demonstrado *via facti* em qualquer processo — não necessariamente numa ditadura abertamente exposta — que existem outros caminhos. O Parlamento, então, estará liquidado.

A crença no sistema parlamentar, num *government by discussion*, pertence ao mundo intelectual do liberalismo. Não pertence à democracia. O liberalismo e a democracia devem ser separados, para que se reconheça a imagem heterogeneamente montada que constituiu a moderna democracia de massas.

Em toda a verdadeira democracia está implícito que não só o igual seja tratado igualmente, mas que, como conseqüência inevitável, o não igual seja tratado de modo diferente. Portanto, a democracia deve, em primeiro lugar, ter homogeneidade e, em segundo, — se for preciso — eliminar ou aniquilar o heterogêneo. Para ilustrar essa frase, podemos citar dois exemplos diferentes de democracias modernas: a Turquia atual, forçando uma repatriação radical dos gregos e *turquificando* o país, sem concessões, e a Austrália, que mantém à distância um afluxo indesejado de população por meio de leis rígidas de imigração; como em outros domínios, ela só permite a entrada daqueles que correspondem ao *right type of settler*. A força política de uma democracia se evidencia quando mantém à distância ou afasta tudo o que é estranho e diferente, o que ameaça a homogeneidade. Não se trata, no caso da igualdade, de uma brincadeira abstrata, lógico-aritmética, mas sim da própria substância da igualdade, que pode ser encontrada em qualidades físicas e morais, como por exemplo, no exercício de cidadania, a ἀρετή — a clássica democracia do *virtus*, a *vertu*. Na democracia de sectários ingleses do século XVII ela se fundamentava na concordância de convicções religiosas. Desde o século XIX ela se constitui sobretudo da nacionalidade de um país em particular, da sua homogeneidade nacional[4]. A igualdade só é politicamente interessante e valiosa na medida em que possui uma substância, contendo assim pelo menos a possibilidade e o risco de uma desigualdade. Existem, talvez, exemplos isolados

para o caso utópico em que um Estado basta-se a si mesmo em todos os sentidos, em que cada um de seus habitantes também usufrui de uma porção dessa feliz autarquia, e se parece tanto com o outro, física, psíquica, moral e economicamente, a ponto de formar uma homogeneidade sem heterogeneidade, o que em democracias camponesas primitivas ou em Estados colonizados até seria possível, por algum tempo. No mais, deve-se dizer que uma democracia — pois uma igualdade sempre pressupõe também uma desigualdade — pode excluir uma parte da população dominada pelo Estado, sem deixar de ser democracia. Até hoje, as democracias geralmente também incluíam escravos ou pessoas que de alguma forma tinham poucos direitos, nenhum direito ou eram até mesmo afastadas totalmente do exercício do poder político, quer fossem chamados de bárbaros, selvagens, ateus, aristocratas ou contra-revolucionários. Os habitantes circunscritos aos Estados da democracia ateniense, assim como os do Império Britânico, não tinham todos os mesmos direitos políticos. Dos mais de quatrocentos milhões de habitantes do Império Britânico, mais de trezentos milhões não eram cidadãos ingleses. Quando se falava em "direitos universais" de voto ou de voz e de igualdade "total", essas centenas de milhões que viviam sob a democracia inglesa eram naturalmente ignorados, tanto quanto os escravos da democracia ateniense. O imperialismo moderno gerou várias novas formas de domínio correspondentes ao desenvolvimento técnico e econômico de cada país, e que se expandem na mesma medida em que a democracia se desenvolve no interior do país-mãe. Colônias, protetorados, territórios sob administração ou tratados de intervenção e outras formas de dependência dão a uma democracia atual a possibilidade de dominar uma população heterogênea sem lhe conceder a cidadania, tornando-a dependente desse Estado democrático e ao mesmo tempo mantendo-a afastada dele. Esse é o significado político e teórico-estatal da bela fórmula: as colônias são países estrangeiros, no que concerne ao direito público, mas em relação ao direito dos povos, elas são território nacional. O uso da "língua internacional", isto é, a linguagem da imprensa internacional, que é anglo-saxônica — à qual R. Thoma se submete e até reconhece como determinante para uma definição teórico-estatal —, faz com que tudo isso passe despercebido. Provavelmente para ele uma democracia é todo o Estado em que o direito universal e igual do voto se constitui no "fundamento do todo". Será que o Império Britânico se baseou nos direitos universais e iguais de voto de todos os seus habitantes? Nessas bases ele não teria se mantido nem uma semana; os negros, em sua mais absoluta maioria,

teriam suplantado os brancos. Mesmo assim, o Império Britânico é uma democracia. Algo semelhante ocorre com a França e outras potências.

Sensatamente, o direito universal e igual de voto e de voz é só a conseqüência da igualdade substancial no interior do círculo dos iguais, e não vai além disso. Um direito igual como esse tem o seu significado onde há homogeneidade. Mas o tipo de universalidade do direito de voto preconizado pelo "uso da linguagem internacional" significa outra coisa: toda pessoa adulta, só como pessoa, deve *eo ipso* ter o mesmo direito político de qualquer outra. Esse é um pensamento liberal, e não democrático; ele coloca uma democracia de humanidade no lugar de uma democracia até agora fundamentada na idéia da igualdade e da homogeneidade substanciais. Hoje em dia, essa democracia de humanidade não predomina, de modo algum, no nosso mundo. Nem pode predominar, em primeiro lugar porque o mundo está dividido em nações, na maioria dos casos em nações homogêneas, que no interior de si mesmas procuram concretizar uma democracia fundamentada na homogeneidade e, em segundo lugar, porque nelas as pessoas não são, de modo algum, tratadas como cidadãos com os mesmos direitos[5]. O Estado democrático também (só para citar os Estados Unidos da América) está longe de permitir que estrangeiros participem de seu poderio e de sua riqueza. Até hoje ainda não surgiu nenhuma democracia que não conhecesse o conceito de "estrangeiro" e que concretizasse a igualdade de todas as pessoas. Se, no entanto, quiséssemos levar a sério uma democracia de humanidade e realmente igualar as pessoas politicamente, então essa seria uma igualdade com a inclusão de todas as pessoas, independentemente de origem e faixa etária. Com isso estaríamos privando-as da igualdade de seus valores e de sua substância, subtraindo-as de seu significado específico como igualdade política e econômica em um determinado território. Cada região tem suas igualdades e desigualdades específicas. Assim como seria uma injustiça ignorar a dignidade de cada pessoa, individualmente, também seria uma irresponsabilidade, uma das piores grosserias e portanto uma tolice que levaria a injustiças até maiores, desprezar as particularidades específicas das diversas regiões. No âmbito da política as pessoas não se colocam absolutamente só como pessoas, mas como pessoas politicamente determinadas e interessadas, como cidadãos governados e governantes, no poder ou na oposição, mas de qualquer modo, enquadrados em categorias políticas. Na esfera da política não se pode abstrair o fato político e considerar só a igualdade geral das pessoas; assim como no âmbito da economia, em que

as pessoas não são consideradas por si só, mas como produtoras, consumidoras etc., isto é, enquadradas em categorias econômicas específicas.

Uma igualdade absoluta dos seres humanos seria, portanto, uma igualdade compreendida sem riscos, sem a correlação necessária da desigualdade e, portanto, uma igualdade indiferente, prática e conceitualmente sem significado. Porém, uma igualdade desse tipo não poderá existir em lugar nenhum, enquanto, como citamos acima, diversas nações do mundo diferenciarem politicamente seus cidadãos das outras pessoas e afastarem uma parte da população, politicamente dependente e por quaisquer motivos indesejada, na medida em que essas nações associam uma dependência, que dá a essas pessoas o direito de nacionalidade, a uma condição de estrangeiro sem direitos públicos. Nas diversas nações democráticas modernas parece, pelo menos, ter sido introduzida uma igualdade humana geral; não uma igualdade absoluta de todas as pessoas, porque naturalmente os estrangeiros e não-cidadãos são excluídos, mas dentro de um círculo mais restrito, uma igualdade humana relativamente ampla. Devemos, no entanto, observar que nesse caso a homogeneidade nacional é muitas vezes enfatizada e a igualdade humana geral é neutralizada, através da exclusão dos que não pertencem ao Estado, dos que estão fora dele. Mas se isso não acontecer, se um Estado, sem considerar a homogeneidade nacional ou de qualquer outro tipo, quiser implementar a igualdade humana geral no âmbito da política, não poderá evitar a conseqüente desvalorização da igualdade política, na mesma medida em que aproxima a igualdade humana absoluta. E não é só isso. Na mesma medida anterior, o próprio âmbito da política também seria desvalorizado e transformado em algo nivelado. Teríamos então privado não só a igualdade política de sua substância e transformando-a em algo isento de valor para o indivíduo igual, mas a própria política também ter-se-ia tornado tão sem sentido, a ponto de não ser mais levada a sério. A falta de diferenciação atinge também questões que são tratadas com os métodos de uma igualdade sem substância. As desigualdades substanciais não desapareceriam, de modo algum, do mundo e das nações, mas passariam a um outro âmbito, talvez do político ao econômico, conferindo ao último um significado novo, excessivamente forte e superior. Numa igualdade política aparente, um outro âmbito passa a dominar a situação, como ocorre por exemplo hoje com a economia, na qual passam a se manifestar as desigualdades substanciais. Isso é totalmente inevitável, e sob um enfoque teórico-estatal é o

verdadeiro motivo do tão alegado domínio da economia sobre o Estado e a política. Quando uma igualdade utópica, nivelada, sem o correlato da desigualdade, atinge de fato um âmbito da vida humana, esse mesmo âmbito também perde sua substância e passa a habitar à sombra de um outro, no qual então as desigualdades passam a evidenciar-se com força desmedida.

A igualdade de todas as pessoas, como pessoas, não é democracia, mas sim um tipo determinado de liberalismo, não numa forma estatal mas sim moral e de visão de mundo individualista-humanitária[6]. Na interligação indefinida de ambos é que se situa a moderna democracia de massas. Apesar de toda a atenção dada a Rousseau e apesar do reconhecimento de que ele se situa nos primórdios da moderna democracia, parece que ainda não se percebeu que a construção do Estado do *Contrato social* já continha esses dois elementos diversos, incorretamente juntos, lado a lado. A fachada é liberal: fundamentação da legitimidade do Estado no livre contrato. Mas numa evolução posterior de seu estudo e no desenvolvimento do conceito essencial da *volonté générale* evidencia-se que o verdadeiro Estado, segundo Rousseau, só existe ali, onde o povo é tão homogêneo, que a unanimidade passa essencialmente a predominar. Pelo *Contrato social* não devem existir partidos, nem interesses especiais ou diferenças religiosas, nada que separe as pessoas, nem mesmo um sistema financeiro. O filósofo da democracia moderna, admirado por economistas famosos como Alfred Weber[7] e Carl Brinkmann[8], diz, com toda a seriedade: as finanças são uma ocupação para escravos, um *mot d'esclave* (livro III, capítulo 15, parágrafo 2). Nisso, devemos observar que para Rousseau a palavra "escravo" possui todo o significado transcendente que lhe é atribuído na construção democrática do Estado; ela designa aquele que não pertence ao povo, o não-igual, o não-cidadão, a quem não adianta nada ser gente *in abstracto*, ser o heterogêneo, aquele que não participa da homogeneidade geral e, por isso, é justamente discriminado. A unanimidade deve, segundo Rousseau, chegar ao ponto de possibilitar a criação de leis *sans discussion*. Até mesmo o juiz e as partes devem querer a mesma coisa (livro II, capítulo 4, parágrafo 7) quando nem mesmo se pergunta qual das duas partes quer a mesma coisa, se o acusador ou o acusado. Em resumo, na homogeneidade que alcança a identidade, tudo se define por si só. Mas quando a unanimidade e a concordância de todas as vontades com tudo e com todos torna-se realmente tão grande, para que, afinal, firmar ou, até mesmo, só construir um contrato?

O contrato pressupõe a diferenciação e a oposição, e a unanimidade, assim

como a *volonté générale*, existe ou não existe, e, como Alfred Weber observou oportunamente, ela existe naturalmente. Devido à sua naturalidade, no local em que ela predomina, o contrato torna-se sem sentido, e onde não predomina, o contrato não tem utilidade alguma. A idéia do contrato livre de todos com tudo provém de um mundo conceitual totalmente diverso, o mundo do liberalismo, que pressupõe interesses opostos, diferenças e egocentrismos. A *volonté générale*, como Rousseau a concebeu, é na verdade a homogeneidade, a democracia conseqüente. Segundo o *Contrato social*, o Estado, apesar do nome e da construção introdutória do contrato, baseia-se não no próprio contrato, mas essencialmente na homogeneidade. Dela se extrai a identidade democrática de governantes e governados.

A teoria de Estado do *Contrato social* também contém uma prova de que a democracia é definida, corretamente, como a identidade de governantes e governados. Essa definição, proposta por mim em meu escrito *Teologia política* (1922; ver na seqüência) e em meu estudo sobre o sistema parlamentar, na medida em que conseguiu captar as atenções, foi em parte rejeitada e em parte adotada. Quero mencionar, ainda, que sua utilização nas teorias de Estado atuais e sua ampliação a uma série de identidades é nova, correspondendo, entretanto, a uma tradição bem antiga, pode-se dizer até clássica, e por isso mesmo não mais conhecida atualmente. Por causa das suas referências a conseqüências bastante interessantes e hoje especialmente atuais no direito público, devemos citar aqui a formulação de Pufendorf (*De jure Naturae et Gentium*, 1672, livro VII, capítulo VI, parágr. 8): "Numa democracia em que aquele que manda e aquele que obedece são a mesma pessoa, a assembléia soberana, isto é, aquela constituída por todos os cidadãos, pode modificar à vontade as leis e a Constituição"; numa monarquia ou numa aristocracia — *ubi alii sunt qui imperant, alii quibus imperatur* —, na opinião de Pufendorf, é possível firmar-se um contrato mútuo e assim restringir-se o poder do Estado.

Numa visão bastante popular do sistema parlamentar hoje, em que é situado no meio, entre o bolchevismo e o fascismo, ele está ameaçado por ambos os lados. Essa é uma classificação simples, porém superficial. As dificuldades de seu funcionamento e das suas organizações crescem, na verdade, em função das condições da moderna democracia de massas. Esta desemboca, em primeiro lugar, numa crise da própria democracia, pois devido à igualdade humana geral, a questão da igualdade e homogeneidade substanciais, necessá-

rias a uma democracia, é basicamente insolúvel. Ela se aproxima muito mais de uma crise do sistema parlamentar, distinta da crise da democracia. Ambas as crises surgiram simultaneamente e fortalecem-se mutuamente, mas são concreta e conceitualmente diversas. Como democracia, a moderna democracia de massas procura concretizar uma identidade de governantes e governados e, portanto, enfrenta o Parlamento como instituição obsoleta e inconcebível. Quando se leva a sério a identidade democrática, nenhuma outra organização constitucional consegue se impor diante da exclusiva, determinante e irrefutável vontade do povo, expressa de uma forma qualquer. Diante dela, uma instituição que se baseia principalmente na discussão entre membros independentes não tem direito a uma existência autônoma, e menos ainda quando a crença na discussão não tem fontes democráticas, mas sim liberais.

Atualmente podemos definir três crises: a crise da democracia — da qual fala M. J. Bonn, sem levar em conta o contraste entre igualdade humana liberal e homogeneidade democrática; uma crise do Estado moderno (Alfred Weber) e, finalmente, uma crise do sistema parlamentar. Esta última, aqui analisada, consiste no fato de a democracia e o liberalismo terem se interligado por algum tempo, como o fizeram o socialismo e a democracia. Mas essa liberal-democracia, assim que chega ao poder, também deve selecionar um de seus elementos, como o fez a social-democracia que, aliás, devido ao conteúdo de elementos essencialmente liberais da moderna democracia de massas, é na verdade uma democracia social-liberal. Na democracia só existem a igualdade dos iguais e a vontade daqueles que pertencem aos iguais. Todas as outras instituições transformaram-se em expedientes técnico-sociais sem sentido que não estão em condições de responder com um princípio e valor próprios à vontade do povo expressa de uma forma qualquer. A crise do Estado moderno consiste na incapacidade da democracia humana e de massas de construir qualquer forma de Estado, e muito menos um Estado democrático.

Por outro lado, como qualquer ditadura, o bolchevismo e o fascismo são antiliberais, mas não necessariamente antidemocráticos. Na história da democracia existem algumas ditaduras, imperialismos e outros exemplos gritantes de métodos (bastante incomuns para as tradições liberais do último século) de educação da vontade do povo, para a obtenção da homogeneidade. Faz parte das concepções não-democráticas do século XIX, surgidas da mistura de princípios liberais, a idéia de que o povo só poderia expressar sua vontade na medida em que cada

cidadão pudesse dar o seu voto individualmente, no mais completo isolamento e total segredo, portanto sem sair da esfera da privacidade e da isenção de responsabilidade, com "esquemas de segurança" e "sem observadores", como prescreve a legislação eleitoral alemã. Esse voto seria registrado e somado a outros, quando então se computaria uma maioria aritmética. Desse modo, algumas verdades bem elementares foram esquecidas e são hoje aparentemente já desconhecidas, como mostram estudos atuais sobre o Estado. "Povo" é um conceito de direito público; o povo só existe na esfera pública. A opinião unânime de cem milhões de indivíduos não é a vontade do povo, e nem uma opinião pública. A vontade do povo pode ser muito melhor expressa democraticamente por meio da aclamação (*acclamatio*), da presença óbvia e irrefutável, do que por meio do aparato estatístico, que há meio século vem sendo desenvolvido minuciosamente. Quanto mais forte for o sentimento democrático, tanto mais certo será o reconhecimento de que a democracia não é o simples sistema de registro de votos secretos. Diante de uma democracia direta, não só no sentido técnico mas também no vital, o Parlamento formado a partir de linhas liberais de pensamento aparece como uma máquina artificial, enquanto os métodos ditatoriais e imperialistas podem até ser sustentados pelo povo, não só por meio da *acclamatio*, mas também dos meios diretos de expressão, de substância e força democráticas.

Mesmo derrotando-se o bolchevismo e eliminando-se o fascismo, a crise do sistema parlamentar atual não estará superada. Ela não se formou em função do surgimento desses dois rivais do sistema parlamentar; já existia antes deles e perdurará para além deles. Ela extrapola as conseqüências da moderna democracia de massas e, em último caso, o contraste de um individualismo liberal produzido por um *pathos* moralista e um sentido de Estado democrático dominado por ideais essencialmente políticos. Um século de conexões históricas e lutas comuns contra o absolutismo principesco retardou o reconhecimento desse contraste. Mas hoje seu desdobramento surge com muito mais força e não poderá mais ser anulado por uma linguagem de uso internacional. É aquele contraste, insuperável em sua profundidade, entre a consciência liberal do homem como indivíduo e a homogeneidade democrática.

Introdução

Simultaneamente ao surgimento do sistema parlamentar, desenvolveu-se uma literatura de crítica a ele. Em primeiro lugar, naturalmente, no âmbito da reação e da restauração, isto é, entre aqueles derrotados na luta contra o sistema parlamentar. Com a prática, foram sendo identificadas e mostradas as deficiências do poderio partidário. Finalmente, a crítica começou a emergir de um setor baseado em outros princípios: o radicalismo de esquerda. Conjugaram-se então tendências da direita e da esquerda, argumentos conservadores, sindicalistas e anarquistas, pontos de vista monárquicos, aristocráticos e democráticos. Encontramos um resumo simplificado da situação atual num discurso feito pelo senador Mosca, no dia 26 de novembro de 1922, no Senado italiano, numa exposição sobre a política interna e externa do governo Mussolini. Foram apresentadas três soluções radicais como meios auxiliares para o combate às deficiências do sistema parlamentarista: a assim chamada ditadura do proletariado; o retorno ao absolutismo mais ou menos velado da burocracia ("un assolutismo burocratico") e, finalmente, uma força de domínio sindicalista, isto é, a substituição da representação individual no Parlamento atual por uma organização dos sindicatos. Esta última foi considerada pelo expositor como o maior perigo do sistema parlamentarista, porque o sindicalismo não emerge de opiniões e sentimentos construtivos, mas sim

da organização econômica da sociedade moderna. Naquela ocasião, Berthélemy, no prefácio da última edição (décima) de seu *Traité de droit administratif* considerou justamente o sindicalismo como inadmissível. Ele afirmou que seria suficiente um reconhecimento, pelos parlamentares, do perigo de uma confusão de poderes, da necessidade de renunciar às negociatas partidárias, e a retomada das responsabilizações por uma certa estabilidade dos ministérios. Além disso, ele viu no regionalismo, assim como no industrialismo (isto é, na transposição de métodos do universo econômico ao da política) um perigo para o Estado, enquanto comenta (sobre o sindicalismo) que não se pode levar a sério a crença de que tudo permanecerá em ordem quand l'autorité viendra de ceux lá mêmes sur lesquels elle s'exerce et quand le contrôle será confié à ceux qu'il s'agit précisément de contrôler (quando a autoridade provém daqueles mesmos sobre os quais ela se exerce e quando o controle é confiado precisamente àqueles que devem ser controlados). Sob o ponto de vista de uma boa administração burocrática isso até pode ser correto; mas o que acontecerá com a principal doutrina democrática, de que toda a autoridade do governo emana dos governados?

Na Alemanha já existia uma longa tradição de idéias e tendências de entidades de classe, que não era inédita à crítica do moderno sistema parlamentar. Simultaneamente havia, principalmente nos últimos anos, uma literatura referente às experiências políticas do dia-a-dia (de 1919 em diante). Em inúmeras brochuras e artigos de jornal foram expostas as deficiências e as falhas mais evidentes da condução do sistema parlamentar: o poderio dos partidos, sua política pessoal imprópria, o "governo por amadores", as crises constantes do governo, a falta de objetivos e a banalidade dos discursos, o nível cada vez mais baixo das formas de trato parlamentar, as obstruções desagregadoras, o mau uso das imunidades e privilégios por uma oposição radical que escarnecia do próprio sistema parlamentar, a prática indigna das diárias extras, a má distribuição representativa da casa. Aos poucos foi se generalizando também a impressão, formada após um longo período de acompanhamento de fatos observados por todos, de que o direito do voto proporcional e seu sistema de registro suprime a relação entre o eleitor e seu deputado, e de que a obrigatoriedade da facção parlamentar é inadmissível, tornando o assim chamado princípio representativo (Art. 21 da Constituição: "Os deputados são representantes de todo o povo; submetem-se somente à sua própria consciência e não têm nenhum vínculo contratual") totalmente sem sentido. Além disso, a atividade em si do parlamentar não se realiza durante as conversações no plenário, mas sim em comissões, não necessariamente em comissões parlamentares; as decisões importantes são tomadas sempre em reuniões secretas de dirigentes de facções ou até nos comitês extraparlamentares, dando margem a desvios e isenções de responsabilidades, transformando todo o sistema parlamentar numa péssima fachada para o poderio dos partidos e dos interesses econômicos[1]. Com isso, a crítica atinge a base democrática desse sistema parlamentarista — uma crítica mais sensível na metade do século XIX e surgida da antiga tradição clássica da cultura européia ocidental, do pavor dos homens cultos de um domínio pela massa inculta, do medo da democracia, cuja expressão típica encontramos nas cartas de Jacob Burckhardt. Em seu lugar já se instalara, há muito tempo, uma pesquisa de métodos e técnicas da propaganda eleitoral praticada pelos partidos, da manipulação das massas e do domínio da opinião pública. Como exemplos típicos dessa literatura podemos citar a obra de Ostrogorskis sobre os partidos da democracia moderna; o *Party system* de Belloc que tornou a crítica popular; muitas pesquisas sociológicas sobre a vida dos partidos, principalmente o famoso livro de Robert Michels, que destruiu inúmeras ilusões parlamentaristas e democráticas, sem fazer uma distinção clara entre ambas. Os não-socialistas também reconheceram, finalmente, a ligação imprensa-partido-capital e passaram a tratar a política só à sombra das realidades econômicas.

No geral, essa literatura só pode ser considerada supostamente conhecida. O interesse científico da pesquisa subseqüente não objetiva a confirmação ou a contestação do sistema parlamentar, mas tenta atingi-lo, como instituição, em sua essência mais profunda. Com isso evidencia-se, naturalmente, para o pensamento político e social dominante hoje em dia, a falta de consistência da base sistemática que lhe deu origem, e o quanto ele perdeu de seu suporte moral e intelectual, só resistindo como um aparato inócuo graças a uma inércia *mole sua*. As sugestões de reforma só passam a ter uma perspectiva concreta quando há uma consciência dessa situação. É necessária uma melhor distinção entre conceitos como democracia, liberalismo, individualismo e racionalismo (todos sempre relacionados ao sistema parlamentar moderno), para que deixem de ser meras caracterizações e *slogans*; espera-se assim que uma arrancada para alcançar o princípio intelectual das questões técnicas e táticas não termine novamente no vazio.

I. Democracia e sistema parlamentar

No que se refere ao século XIX, podemos resumir a história das idéias políticas e das teorias do Estado em um único *slogan*: a marcha vitoriosa da democracia. Nenhum Estado do círculo cultural do Ocidente Europeu resistiu à disseminação das idéias e instituições democráticas. Mesmo ali, onde existia uma oposição de forças sociais poderosas, como na monarquia prussiana, faltava uma energia intelectual cujo efeito transcendesse os seus próprios limites restritos e fosse capaz de derrotar a crença democrática. "Progresso" significava o mesmo que "expansão da democracia"; "resistência antidemocrática" o mesmo que uma simples postura defensiva — a defesa de coisas historicamente sobreviventes e a luta do antigo contra o novo. Em todo período de pensamentos políticos oficiais, as pessoas assumem essas idéias, que parecem evidentes num sentido específico e são bastante óbvias para as grandes massas, mesmo com muitos mal-entendidos e mitificações. No século XIX e pelo século XX adentro, esse tipo de aceitação natural e de evidência com certeza favorecia muito a democracia. Ranke definia a noção de soberania do povo como a idéia mais forte da época, e o seu conflito com o princípio da monarquia, a tendência mais importante do século. Enquanto isso, o conflito terminou, provisoriamente, com a vitória da democracia.

Desde a década de 1830 dissemina-se cada vez mais entre todos os franceses

famosos que têm uma certa sensibilidade para a modernidade intelectual, a crença de que a Europa inteira, como que presa de um destino inevitável, deveria tornar-se democrática. Quem sentiu e expressou isso mais profundamente foi Alexis de Tocqueville. Guizot também estava convencido disso, apesar do medo que sentia de um caos democrático. A democracia parecia ter sido escolhida por um desígnio da Providência Divina. Havia um quadro recorrente mostrando isso: o dilúvio de idéias democráticas contra as quais, desde 1789, parecia não existir nenhuma barreira. Com Guizot também vimos a descrição impressionante desse desenvolvimento, que Taine apresentou em sua história da literatura inglesa[1]. Porém esse desenvolvimento foi avaliado de diversas formas: Tocqueville sentia o medo aristocrático de uma humanidade aburguesada, o "tropeau d'animaux industrieux et timides" (a tropa de animais laboriosos e tímidos); Guizot esperava que se conseguisse controlar esse terrível afluxo; Michelet tinha uma crença entusiástica na bondade natural do "povo"; Renan, a repugnância do erudito e o ceticismo do historiador; e os socialistas estavam convencidos de serem os verdadeiros herdeiros da democracia. O fato de o socialismo, que surgiu como uma nova idéia do século XIX, também ter se decidido por uma associação com a democracia é mais uma prova de como eram óbvias as idéias democráticas. Muitos tentaram associá-las à monarquia existente, pois a burguesia liberal era o rival comum da monarquia conservadora e das massas proletárias. Essa associação tática expressou-se em diversas combinações e obteve sucesso também na Inglaterra, com Disraeli; mas como resultado final só trouxe benefícios à própria democracia. Nesse aspecto, a Alemanha manteve-se no nível das boas intenções e de um "socialismo romântico". A organização socialista da massa de trabalhadores assumiu o pensamento progressista-democrático, formando assim a vanguarda radical na luta por essas idéias, derrotando a democracia burguesa e assumindo a dupla missão de concretizar, simultaneamente, as necessidades socialistas e as democráticas. As duas podiam ser consideradas idênticas, pois imaginava-se que seriam a favor do progresso e do futuro.

Assim, a democracia surgiu com a evidência de um poder incontestável que chega e já se dissemina rapidamente. Enquanto foi um conceito essencialmente polêmico, isto é, foi a negação da monarquia existente, a convicção democrática pôde ser conjugada e associada a muitos outros movimentos políticos. Mas, na medida em que se tornou uma realidade concreta, ela passou a servir a muitos donos e não ter uma meta de conteúdo definido. Quando desa-

pareceu o seu rival mais importante, a monarquia, a própria democracia perdeu algo da precisão de seu conteúdo e teve o mesmo destino de todo o conceito polêmico. Inicialmente apresentou-se numa associação natural e até numa identidade com o liberalismo e a liberdade. Na social-democracia, juntou-se ao socialismo. No governo bem-sucedido de Napoleão III e em referências suíças constatou-se que ela também podia ser conservadora e reacionária, o que aliás já havia sido profetizado por Proudhon. Se todas as tendências políticas podiam servir-se da democracia, então estão provados sua falta de conteúdo político e o fato de ela ser uma mera forma de organização. E se existisse nela um outro conteúdo político, algo que se esperasse alcançar por seu intermédio, deveríamos nos perguntar qual o seu valor intrínseco como mera forma? A questão não pode ser respondida com a simples atribuição de um conteúdo à democracia, transferindo a sua utilização do âmbito político ao econômico. Em inúmeras publicações encontramos essas transferências do político ao econômico. O socialismo corporativo inglês se autodenomina uma democracia econômica, numa analogia bastante conhecida de Estado constitucional e "fábrica" constitucional, que se expandiu em todas as direções possíveis. Na verdade isso representou uma mudança importante no conceito de democracia, porque os pontos de vista políticos não podem ser transferidos às relações econômicas enquanto a liberdade de contrato e o direito privado predominarem na economia. Max Weber comentou em seu escrito *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland* (1918) que o Estado, sociologicamente, ainda é só uma grande máquina, e atualmente uma grande máquina de administração econômica sem nenhuma diferença essencial de uma fábrica. A partir disso Kelsen, num estudo chamado *Wesen und Wert der Demokratie* (1921) concluiu que: "Por isso mesmo o problema da organização é fundamentalmente o mesmo em ambos os casos e a democracia não é mais só um problema do Estado, mas também dos sistemas econômicos." Mas uma forma de organização política deixa de ser política quando ela, assim como a economia moderna, é construída sobre as bases do direito privado. Sem dúvida existem analogias entre os monarcas, os senhores absolutos do Estado, e o empresário capitalista privado, o senhor absoluto em sua empresa (naturalmente num sentido bem diverso). Em ambos os casos existem possibilidades de participação dos subalternos; mas a forma e o conteúdo da autoridade, da coisa pública e da representação são essencialmente diferentes. Além disso, seria uma enorme contradição a todas as

regras do pensamento econômico empregar, por meio da analogia, as formas políticas concebidas com pressupostos econômicos totalmente diferentes em procedimentos econômicos modernos. Aproveitando uma famosa imagem da economia, poderíamos dizer que seria como transferir a estrutura inteira de um edifício a uma fundação essencialmente diferente.

Nos diferentes povos, ou grupos sociais e econômicos que se organizam "democraticamente", o "povo" só existe como sujeito idêntico de uma forma abstrata. *In concreto*, as massas são sociológica e psicologicamente heterogêneas. Uma democracia pode ser militarista ou pacifista, absolutista ou liberal, centralista ou descentralizadora, progressista ou reacionária, e tudo isso isoladamente em épocas diferentes sem deixar de ser democracia. Nesse tipo de constelação é perfeitamente compreensível que não se consiga atribuir um conteúdo a ela, ao se transferi-la ao âmbito econômico. O que resta então da democracia? Para a sua definição, uma série de identidades. Pertence à sua essência o fato de todas as opções encontradas só terem validade para aqueles que optaram por elas. Se com isso a minoria derrotada tiver que ser ignorada, isso provocará dificuldades apenas aparentes e também apenas teóricas. Na realidade, isso também se fundamenta numa identificação que sempre volta na lógica e na argumentação democráticas (como ficará logo demonstrado) de que a vontade da minoria derrotada na verdade é idêntica à vontade da maioria. As digressões de Rousseau no *Contrato social*, freqüentemente citadas (1. IV, cap. 2, 8), são fundamentais para o pensamento democrático e correspondem a uma antiga tradição; elas ocorrem literalmente também em Locke: na democracia o cidadão endossa a lei que contraria a sua própria vontade, pois a lei é a *volonté générale*, que por seu lado é a vontade do cidadão livre. Portanto ele jamais dá um conteúdo concreto ao seu endosso, mas *in abstracto* ao resultado da vontade geral computada pela votação, quando então ele dá o seu voto para possibilitar a contagem na qual se reconhece essa vontade geral. Caso o resultado se desvie do conteúdo do voto individual, o derrotado percebe que se enganou sobre o conteúdo da vontade geral; "cela ne prouve autre chose si non que je m'étais trompé et ce que j'estimais être la volonté générale ne l'etais pas" (isso não prova outra coisa senão que me enganei, e que aquilo que pensei ser a vontade geral, não o era). E, continua Rousseau expressamente, como a vontade geral corresponde à verdadeira liberdade, o derrotado não poderia ser livre. Com essa lógica jacobina pode-se reconhecidamente também justificar o domínio da minoria sobre a maioria apelando-se à democracia. A essência do princípio democrático fica preservada por meio do pressuposto de uma identidade entre lei e vontade do povo; para uma lógica abstrata não faz nenhuma diferença a identificação da vontade da maioria ou da minoria com a vontade do povo, se em nenhum caso ela pode ser uma vontade absolutamente unânime de todos os cidadãos (até dos menores de idade).

Um sintoma dessa intenção de concretizar uma identidade do povo com o Estado é a outorgação do direito de voto, numa expansão crescente, a um número cada vez maior de pessoas. Na base desse sintoma reside uma concepção determinada dos pressupostos pelos quais se assume a identidade como real. Mas isso também não muda nada no pensamento básico de que, logicamente, todos os argumentos democráticos baseiam-se numa série de identidades. Nessa série podemos incluir: a identidade de governantes e governados, dominador e dominados, sujeito e objeto da autoridade estatal, identidade do povo com sua representação no Parlamento, identidade do Estado com o povo eleitor, do Estado com a lei e, por último, a identidade do quantitativo (maioria numérica ou unanimidade) com o qualitativo (a lei correta).

Mas todas essas identidades não são uma realidade palpável, pois baseiam-se num reconhecimento da identidade. Não se trata de algo jurídico, político ou sociologicamente igual de fato, mas só de identificações. Ampliação do direito de voto, redução dos períodos entre eleições, introdução e expansão de decisões populares, enfim, tudo o que se define como tendências e organizações da democracia direta, aquilo que, como já mencionamos acima, é dominado plenamente pela idéia de uma identidade, é conseqüentemente democrático, mas não poderá nunca alcançar uma identidade absoluta, direta, *in realitate praesente* a qualquer instante.

Permanece sempre uma distância entre a igualdade real e o resultado da identificação. A vontade do povo é naturalmente sempre idêntica à vontade do povo, quando é feita uma opção por meio do sim e do não registrada em milhões de cédulas, ou quando um único indivíduo, mesmo sem eleições, encarna a vontade desse povo, ou é, de algum modo aclamado por ele. O importante é a maneira como essa vontade é formada. A antiquíssima dialética do estudo da vontade do povo ainda não foi solucionada: a minoria pode encarnar a verdadeira vontade do povo, e este último pode até ser enganado. Já conhecemos há muito tempo as técnicas da propaganda e da manipulação da opinião pública. Essa dialética é tão antiga quanto a própria democracia, e não começa de jeito nenhum com Rous-

seau ou os jacobinos. Já nos primórdios da democracia moderna deparamo-nos com a estranha contradição de democratas radicais que encaravam seu radicalismo democrático como um critério de seleção que os distinguia dos outros como os verdadeiros representantes da vontade popular, criando assim uma exclusividade totalmente não-democrática. E até prática, na medida em que os direitos políticos só eram outorgados aos representantes da verdadeira democracia, criando-se assim uma nova aristocracia — uma antiga ocorrência sociológica que se repete em todas as revoluções, e que não surge pela primeira vez entre os socialistas de novembro de 1918, mas que já em 1848 revelava os assim chamados "républicains de la veille" (republicanos da véspera).

É muito mais conseqüente pensar que a democracia só pode ser introduzida numa população cujo pensamento seja efetivamente democrático. Os primeiros democratas da era moderna, os *levellers* da revolução puritana, não conseguiram subtrair-se a essa dialética democrática. Seu líder Libburne diz, em seu *Legal fundamental liberties of the people of England* (1649) que só os bem-intencionados, os *well-affected* poderiam ter o direito de voto; que os representantes eleitos por eles deveriam concentrar a formulação e a aplicação das leis, e que a Constituição teria a forma de um contrato assinado por esses eleitores bem-intencionados[2].

Parece, portanto, ser o destino da democracia suprimir-se a si mesma no problema da formação da vontade. Para o democrata radical, a democracia tem um valor próprio como tal, sem se considerar o conteúdo da política praticada com o seu auxílio. Porém, existe o perigo de que ela venha a ser utilizada para eliminar a democracia, por isso o democrata radical deve se decidir se continua sendo um democrata mesmo contra a maioria ou se renuncia a si mesmo. Assim que a democracia adquire um conteúdo próprio, não se pode mais ser um democrata a qualquer custo (no sentido formal); um fato e uma necessidade estranhas, mas de modo algum uma dialética abstrata e uma brincadeira sofística[3].

Freqüentemente ocorrem situações em que os democratas são uma minoria, e também em que se posicionam pelo voto feminino, por princípios pretensamente democráticos, percebendo depois que as mulheres em sua grande maioria não votam democraticamente. Desenvolvem então aquele velho programa de educação do povo acreditando que este poderá, por meio de uma educação correta, ser levado a reconhecer, formar e expressar corretamente sua pró-

pria vontade. Praticamente isso não passa de uma identificação, pelo menos provisória, da vontade do educador com a do povo; sem dizer que o conteúdo daquilo que será a vontade do aprendiz, também será determinado pelo educador. A conseqüência desse aprendizado é a ditadura, a supressão da democracia em nome de uma democracia verdadeira, ainda a ser forjada. Mas teoricamente isso não a suprime. É importante observar a evidência de que a ditadura não é o oposto da democracia. Mesmo durante um período transitório desse tipo, sob o domínio de um ditador, a identificação democrática pode predominar, e a vontade do povo ser a única determinante. Naturalmente mostra-se também, de um modo bastante evidente, que a única questão prática refere-se à identificação, portanto à pergunta sobre quem dispõe de fato dos meios para moldar a vontade do povo que são: força militar e política, propaganda, domínio sobre a opinião pública por meio da imprensa, organizações partidárias, reuniões, educação do povo, escolas. A força política chega mesmo a formar primeiro a própria vontade do povo da qual ela deveria emanar.

Diante da expansão do pensamento democrático poderíamos hoje dizer que a identidade com a vontade do povo tornou-se uma premissa tão comum que deixou de ser politicamente interessante, e a luta passou a concentrar-se só nos meios de identificação. Seria insensato negar uma concordância geral predominante. Não só porque já não existem mais reis com a ousadia de declarar abertamente que, se necessário, permanecerão no trono até mesmo contra a vontade do povo, mas também porque toda força política que se preza pode esperar alcançar a identificação, um dia, utilizando-se de quaisquer meios disponíveis, e por isso não tem interesse em negar uma identidade, mas pelo contrário, o seu interesse é muito mais vê-la confirmada.

O domínio do governo bolchevista na Rússia Soviética vale como um exemplo evidente do desdém pelos princípios democráticos. Sua argumentação teórica permanece, porém (com as restrições mencionadas no capítulo IV) nas trilhas democráticas e utiliza somente as críticas e as experiências modernas que surgiram em função do mau uso da democracia política. O que predomina hoje em termos de democracia nos Estados de cultura européia ocidental, é para eles somente uma enganação do poder econômico do capital sobre a imprensa e os partidos, isto é, a ilusão de uma vontade popular equivocadamente formada; eles acham que o comunismo é que trará a verdadeira democracia. Do ponto de vista da fundamentação econômica, esse é, estrutural-

mente, o velho argumento jacobino. No lado oposto, um escritor monarquista expressou seu desprezo pela democracia na frase: "A opinião pública que hoje predomina é uma coisa tão tola, que até numa manipulação bem-feita ela poderia ser levada a renunciar à sua própria força", o que quer dizer: "Demander un acte de bon sens à ce qui est privé de sens, mais n'est-il pas toujours possible de trouver des motifs absurdes pour un acte qui ne l'est point?"[4] (Pedir um ato de bom senso àquele que não possui juízo; mas não é sempre possível encontrar motivos absurdos para um ato que não tem sentido nenhum?)

Nesse caso predomina uma concordância dos dois lados. Quando o teórico do bolchevismo suspende a democracia em nome de uma verdadeira democracia, e quando o inimigo da democracia espera abafá-la, então o primeiro pressupõe a exatidão teórica dos princípios democráticos e o outro o seu domínio concreto, que deve ser levado em conta. Só o fascismo italiano, aparentemente, não faz nenhuma questão de ser "democrático". Apesar dele, somos obrigados a dizer que o princípio democrático é irrestrita e universalmente reconhecido.

No trato jurídico-científico do direito público isso é bastante significativo. Uma teoria e uma prática do direito do Estado e do povo não conseguem manter-se sem um conceito de *legitimidade*, e por isso é importante que o tipo de legitimidade predominante hoje seja efetivamente democrático. O desenvolvimento da democracia de 1815 a 1918 pode ser descrito como o desenvolvimento de um conceito de legitimidade — da legitimidade dinástica à democrática. O princípio democrático deve reivindicar atualmente um significado análogo, como o monárquico de antigamente. Não seria o caso, aqui, de descrever esse aspecto em mais detalhes; mas deve-se frisar, pelo menos, que um conceito como a legitimidade não pode mudar o seu sujeito sem mudar sua estrutura e seu conteúdo. Existem duas formas diferentes de legitimidade, em que o conceito não deixa de ser indispensável, e de observar funções essenciais, mesmo que os juristas tenham pouca noção delas. Sob o aspecto do direito de Estado, geralmente hoje em dia todo governo é provisório, até que seja sancionado por uma Assembléia Constituinte empossada por meio de princípios democráticos. Qualquer poder que não se fundamente nessas bases surge como uma usurpação. É porque se pressupõe que (apesar disso não resultar de modo algum do princípio democrático) o povo realmente já esteja maduro e não necessite mais de uma ditadura educativa jacobina. A convicção, hoje disseminada, da existência de um direito po-

pular, e o conceito de legitimidade baseado na exigência de uma Assembléia Constituinte, expressa-se no modo como se julga uma intervenção nas questões constitucionais de um Estado. A diferença fundamental entre a Sagrada Aliança e a atual Liga das Nações é que esta última garante somente o *status quo* exterior de seus membros e se exime de quaisquer intromissões em assuntos internos. Com a mesma conseqüência com que a legitimidade monárquica autoriza as intervenções, estas podem ser justificadas em nome do direito de autodeterminação de um povo. Em inúmeros protestos contra o governo soviético nascidos de convicções democráticas, reconhece-se o principal pressuposto desse fundamento democrático da não-intervenção, de que a Constituição não pode contrariar a vontade do povo. Quando uma Constituição é desrespeitada, na deturpação de princípios democráticos, então deve-se restaurar o direito de autodeterminação de um povo, o que acontece por meio de uma intervenção. Uma intervenção baseada no conceito monárquico de legitimidade só é ilícita para o pensamento democrático porque fere o princípio da autodeterminação dos povos. Por outro lado, a restauração da livre autodeterminação de um povo por meio de uma intervenção, a sua libertação de um tirano, não poderia nunca ferir o princípio de não-intervenção, mas ao contrário, proveria os seus pressupostos. Uma Liga de Nações moderna, de base democrática, também precisa de um conceito de legitimidade para realizar uma possível intervenção quando for ferido o princípio que lhe serve de base jurídica[5].

Podemos hoje partir de um reconhecimento de fundamentos democráticos para muitas pesquisas jurídicas, sem se expor ao mal-entendido de examinar todas as identificações que constituem a realidade política da democracia. Teoricamente, e em épocas críticas também praticamente, a democracia é impotente diante do argumento jacobino, isto é, diante da identificação decisiva de uma minoria com o povo, e diante da transmissão desse conceito do quantitativo ao qualitativo. De acordo com esse último, o interesse passa a se concentrar na formação e moldagem da vontade popular, e a crença de que todo poder emana do povo contém um significado semelhante à crença de que toda força autoritária emana de Deus. Cada uma dessas afirmações pode se referir a diversas formas de governo e produzir conseqüências jurídicas para a realidade política. Um enfoque científico da democracia será estudado num âmbito mais específico, que eu defini como teologia política[6]. No século XIX, o sistema parlamentar e a democracia estavam tão interligados que foram

considerados como tendo o mesmo significado, por isso essas noções sobre a democracia tinham que ser reveladas antes de mais nada. Pode existir uma democracia sem aquilo que chamamos de sistema parlamentar moderno, e pode existir um sistema parlamentar sem democracia. A ditadura também não é o oposto decisivo da democracia, assim como esta não o é da ditadura.

II. Os princípios do sistema parlamentar

Na luta entre a representação popular e a monarquia, o governo escolhido por influência da representação popular era chamado de governo parlamentarista, palavra que passou a denominar um tipo particular de Poder Executivo. Assim modificou-se o significado do conceito "sistema parlamentar". O "governo parlamentarista" pressupõe a existência de um Parlamento, e a construção de um governo como esse significa que se parte do Parlamento como uma instituição existente, para expandir suas atribuições à maneira do discurso do constitucionalismo, que diz que o Legislativo deve influenciar o Executivo. O pensamento básico do princípio parlamentarista não pode repousar essencialmente nessa participação do Parlamento no governo, e não se pode esperar muito de uma elucidação desse postulado do governo parlamentarista para a questão em pauta. Trata-se aqui do fundamento intelectual derradeiro do próprio sistema parlamentar, e não da ampliação do poder do Parlamento. Por que o Parlamento foi, para muitas gerações, realmente um *ultimum sapientiae*, e sobre o que se baseou a credibilidade usufruída por essa instituição durante todo um século? As exigências do controle do Parlamento sobre o governo e de sua influência nas nomeações de seus ministros responsáveis pressupõem essa credibilidade.

A justificativa mais antiga do Parlamento, sempre repetida ao longo dos

séculos, reside na consideração de uma certa "expeditividade" externa[1]: na verdade, o povo, numa autêntica comunhão, é que deveria tomar as decisões, como fazia originalmente quando todos os membros da comunidade ainda podiam se reunir sob a grande tília da aldeia. Mas por motivos práticos, é impossível hoje reunir todos ao mesmo tempo num mesmo local; também é impossível fazer perguntas a cada um deles sobre detalhes insignificantes. É por isso que nos valemos, sensatamente, da ajuda de uma comissão eleita de pessoas confiáveis, o que se constitui afinal, no Parlamento. Assim é que surge a famosa relação: o Parlamento é uma comissão do povo, o governo é uma comissão do Parlamento. É assim que a idéia do sistema parlamentar aparece como algo essencialmente democrático. Mas apesar de toda a simultaneidade com a democracia e todas as ligações com as idéias democráticas ele não o é, assim como não é absorvido pelos pontos de vista práticos da expediência. Quando, por motivos práticos e técnicos, pessoas confiáveis do povo tomam as decisões no lugar do povo, também é possível que uma única pessoa de confiança tome as decisões em nome desse mesmo povo; essa argumentação, sem deixar de ser democrática, pode justificar um cesarismo totalmente antiparlamentarista. De acordo com isso, ela não pode ser específica à idéia do sistema parlamentar, e o fato de o Parlamento ser uma comissão do povo, um colegiado de homens confiáveis, não é o fator essencial. Existe até mesmo uma contradição quando se afirma que o Parlamento, como primeira comissão, deve se tornar independente do povo durante o período entre as eleições e não pode ser destituído, ao passo que o governo parlamentarista, que é a segunda comissão, permanece na dependência da confiança da primeira comissão e portanto pode ser destituído a qualquer momento.

A *ratio* do Parlamento reside, segundo definição bastante apropriada de Rudolf Smend[2], no "dinâmico-dialético", isto é, num processo de conflito de opostos e de opiniões, que resulta na vontade correta do Estado. O essencial do Parlamento é, portanto, a discussão pública de argumentos e contra-argumentos, os debates e conversações públicas e a parlamentação, que no entanto ainda não é democracia[3]. O processo absolutamente típico de pensamento é encontrado no representante absolutamente típico do sistema parlamentar, que é Guizot. Partindo do direito (como oposto ao poder), ele classifica, como determinantes da essência do sistema que garante o poder do direito: 1. Que os *pouvoirs* (poderes) sempre sejam obrigados a discutir e assim a buscar juntos a

verdade; 2. Que a transparência pública de toda a vida do Estado permita o controle dos *pouvoirs* por todos os cidadãos; 3. Que a liberdade de imprensa incentive os cidadãos a buscarem, eles mesmos, a verdade e transmiti-la aos *pouvoirs*[4]. Em função disso, o Parlamento é o local onde se reúnem as partículas de sensatez espalhadas entre as pessoas e desigualmente distribuídas, e que depois foram levadas ao poderio público. Essa parece uma idéia tipicamente racionalista. Mas seria totalmente inexata e incompleta a definição do Parlamento moderno como uma instituição nascida de uma mente racionalista. Sua última justificativa e sua evidência numa certa época residem no fato de esse racionalismo não ser absoluto e direto, mas sim relativo, num sentido específico. Contra a afirmação de Guizot, Mohl comentou que: "E por que se deve ter a certeza de que justamente no Parlamento estão os detentores dos fragmentos de sensatez?"[5] A resposta está nas idéias da livre concorrência e da harmonia preestabecida que, aliás, quase sempre surgem em roupagens pouco identificáveis, tanto na instituição do Parlamento quanto na política em geral.

É preciso que se veja o liberalismo como um sistema conseqüente, abrangente e metafísico. Normalmente, na economia explica-se a conclusão de que a harmonia social dos interesses e a maior riqueza possível se produzem por si sós, a partir da livre concorrência comercial entre indivíduos, da liberdade de negociação, de ofício e de realização de contratos. Mas tudo isso é somente uma das aplicações do princípio liberal geral. É essencialmente o mesmo que o surgimento da verdade num conflito livre de opiniões, como a harmonia surgida naturalmente a partir de uma competição. Nisso também reside a essência intelectual dessa idéia, sua relação específica com a verdade, que se torna mera função de uma eterna competição de opiniões. Relativamente à verdade, isso representa a renúncia a um resultado definitivo. Para o pensamento alemão, essa discussão eterna foi mais acessível na idéia romântica do eterno discurso, e pode-se observar, a propósito, que toda falta de clareza histórico-ideológica das concepções habituais sobre o romantismo político alemão, definido como conservador e antiliberal, já se revela nesse contexto. Liberdade de expressão, de imprensa, de reunião, de discussão não são, portanto, somente coisas úteis e convenientes, mas questões vitais do liberalismo. Guizot, em sua classificação das três características do sistema parlamentar, citou, além da discussão e da publicidade, especialmente também a liberdade de imprensa. Pode-se ver facilmente que a liberdade de imprensa é só um

meio para a discussão e a publicidade, portanto não é na verdade um elemento autônomo. Mas ela é o meio característico para as outras duas determinantes, o que justifica a ênfase especial de Guizot.

Só quando a posição central do elemento "discussão" no sistema liberal foi devidamente reconhecida, é que duas exigências políticas determinantes para o racionalismo liberal adquiriram seu significado correto e foram transferidas da atmosfera indefinida dos *slogans* e da consideração de suas conveniências para a clareza científica: o postulado da publicidade da vida política e a demanda de uma repartição de poderes, ou melhor, a doutrina do balanceamento de forças opostas, na qual o correto deve se produzir por si só, como fator de equilíbrio. Devido ao significado decisivo atribuído à publicidade, principalmente ao poder da opinião pública no pensamento liberal, o liberalismo e a democracia parecem idênticos. Na doutrina da repartição de poderes evidentemente esse não é o caso. Ao contrário, ela foi usada por Hasbach para construir o contraste mais marcante entre o liberalismo e a democracia[6]. A repartição dos poderes em três, a distinção do conteúdo do Legislativo e do Executivo, a rejeição da idéia de que a plenitude do poder do Estado pudesse concentrar-se num único ponto, tudo isso implica, na prática, um contraste à idéia de identidade democrática. Por isso é que os dois postulados não são realmente iguais.

Da grande quantidade de idéias as mais diversas relacionadas a essas duas exigências, só deve ser evidenciado o que é realmente necessário para o reconhecimento da essência intelectual do sistema parlamentar moderno.

Publicidade

A crença na opinião pública tem suas raízes numa idéia que, na maioria das vezes, não é corretamente enfatizada, tanto na abrangente literatura sobre o assunto, como também na grande obra de Tönnies[7]: não se trata tanto da opinião pública mas muito mais da publicidade da opinião. Isso fica claro quando identificamos o contraste histórico do qual se origina essa exigência, a teoria dos segredos de Estado, a *Arcana rei publicae*, que predominava em inúmeros escritos dos séculos XVI e XVII. Essa teoria, de prática corrente e ampla, começa com a literatura da razão de Estado, a *ratio status* da qual ela é, na verdade, a própria essência; ela tem seu início histórico-literário com Maquiavel e seu ponto culminante com Paolo Sarpi. Para um estudo sistemático e metódico, efetuado por eruditos alemães,

pode-se citar, como exemplo, o livro de Arnold Clapmarius[8]. No geral, é um estudo que trata o Estado e a política só como uma técnica de manutenção e expansão do poder. Contra o seu "maquiavelismo" surgiu uma grande literatura antimaquiavélica que, sob o impacto da noite de São Bartolomeu (1572), levantou-se indignada contra a imoralidade dessas máximas.

Ao ideal do poder de uma técnica política contrapõem-se agora os conceitos de direito e de justiça. Essa é a argumentação de autores particularmente antimonarquistas contra o absolutismo. No histórico das idéias, a controvérsia é só um exemplo da antiga luta entre poder e direito: a técnica maquiavélica do poder é combatida com um *ethos* moral e jurídico. Mas essa caracterização não é completa, porque aos poucos desenvolvem-se exigências específicas contrárias: justamente aqueles dois postulados da publicidade e do balanceamento de poderes. Este último procura suprimir a concentração de poder contida no absolutismo, através de um sistema de repartição de poderes; o postulado da publicidade possui sua oposição específica na idéia de que cada política *Arcana* deve ter segredos técnico-políticos que, na prática, são tão necessários para o absolutismo quanto o são os segredos industriais para uma economia baseada na propriedade privada e na concorrência.

Uma política de gabinete, exercida a portas fechadas e por poucas pessoas, surge agora como algo malévolo *eo ipso*, e a publicidade da vida política surge, conseqüentemente, como algo justo e bom, só por causa de sua transparência. Esta se torna um valor absoluto, apesar de, inicialmente, ser só um meio prático contra a política secreta burocrática-especializada-técnica do absolutismo. A eliminação da política e da diplomacia secretas torna-se a panacéia contra todas as doenças políticas e a corrupção; a publicidade passa a ser o órgão de controle absolutamente eficaz. Aliás, só o Iluminismo do século XVIII é que lhe dá esse caráter absoluto. A luz da publicidade é a luz do iluminismo, a libertação da superstição, do fanatismo e do despotismo. Em todo sistema de um despotismo declarado, a opinião pública representa o papel do corretivo absoluto. O poder do déspota pode crescer na mesma proporção da expansão do esclarecimento, pois a opinião pública esclarecida torna qualquer abuso por si só totalmente impossível. É o que todo iluminista aceita como certo. Le Mercier de la Rivière expôs isso sistematicamente; Condorcet tentou extrair conclusões práticas disso, com uma crença tão entusiástica na liberdade de expressão e de imprensa que podemos nos emocionar quando lembramos disso, depois das experiências das últimas gerações:

onde predomina a liberdade de imprensa, o abuso do poder é impensável; um único jornal livre seria capaz de afastar o tirano mais poderoso; a arte da impressão é a base da liberdade, "l'art créateur de la liberté"[9]. Kant também foi uma expressão da crença política de seu tempo, da crença no progresso da publicidade e na capacidade do público de se esclarecer, pois inevitavelmente o povo só tem essa liberdade[10]. Na Inglaterra, é o fanático do entendimento liberal, J. Bentham (após a argumentação na Inglaterra até então só ter sido essencialmente de cunho prático e objetivo) que proclama o significado, tirado do sistema liberal, da liberdade de imprensa e de discussão pública, principalmente a primeira, que ele afirma ser a proteção mais eficaz contra a arbitrariedade política, o "controuling power", na verdade o "check to arbitrary power" etc.[11]. No decurso desse desenvolvimento, surgiu novamente o contraste com a democracia. J. S. Mill via com angustiada preocupação, na possibilidade de um confronto entre democracia e liberdade, a derrota da minoria. O simples pensamento de que uma única pessoa pudesse ser privada da possibilidade de expor sua opinião cria uma inexplicável intranqüilidade nos positivistas, porque eles achavam que justamente aquela pessoa poderia, talvez, estar mais próxima da verdade.

A publicidade da opinião, protegida pela liberdade de expressão, de imprensa, de reunião e pelas imunidades parlamentares, corresponde, no sistema liberal, à liberdade de opinião na totalidade do significado conseqüente que a palavra "liberdade" possui nesse sistema. Ali, onde a vida pública passa a ser uma obrigação, como no exercício do direito ao voto individual, no momento da transição do privado ao público, surge a exigência do sigilo eleitoral. A liberdade de opinião é uma liberdade de pessoas físicas, em sua privacidade; ela é necessária para a concorrência das opiniões, para que se saiba qual é a melhor.

No sistema parlamentar moderno essa crença na opinião pública conjuga-se a uma segunda idéia, mais organizacional: a separação ou o balanceamento das diversas atividades e instâncias estatais. Nesse caso também há a colaboração da idéia de uma certa concorrência, da qual resultaria a coisa "correta", ou "justa".

Separação (balanceamento) de poderes

Na separação de poderes, o fato de o Parlamento assumir o papel do Legislativo, mas com limitações, torna relativo o racionalismo situado na base da idéia do balanceamento, e diferencia esse sistema do racionalismo absoluto do Iluminismo, como mostraremos a seguir. Não precisamos perder tempo com muitas palavras sobre o significado geral da idéia do balanceamento. Para os tempos modernos, ele é o elemento mais importante, pelo que podemos deduzir dos quadros tipicamente recorrentes da história do pensamento político e do direito de Estado, cuja pesquisa sistemática nem mesmo começou (cito somente um exemplo: o Estado como máquina, o Estado como organismo, o rei como "pedra angular", como "bandeira ou alma do navio"). Desde o século XVI, em todos os âmbitos da vida intelectual humana, imperam vários tipos de balanceamento (Woodrow Wilson foi o primeiro a apontar para isso em seus discursos sobre a liberdade): o balancete comercial da economia nacional, o equilíbrio europeu na política exterior, o equilíbrio cósmico entre atração e repulsão, o balanceamento das paixões em Malebranche e Shaftesbury e até o balanceamento alimentar de J.J. Moser. Na teoria do Estado, o significado central dessa idéia universal pode ser extraído de alguns autores conhecidos: Harrington, Locke, Bolingbroke, Montesquieu, Mably, De Lolme, o *Federalista*, e a Assembléia Nacional francesa de 1789. Para citar exemplos mais modernos: Maurice Hauriou, em seu *Principes de droit public* defende a idéia de um equilíbrio para todos os problemas da vida estatal e administrativa, e o grande sucesso da definição de R. Redslobs para o governo parlamentarista (1918) prova a força de seu efeito ainda hoje.

Na instituição do Parlamento, essa idéia geral possui um conteúdo especial. Isso deve ser enfatizado porque ele também predomina em Rousseau, mas não com essa aplicação especial no Parlamento[12]. Neste último ocorre um balanceamento que pressupõe o racionalismo moderado daquelas idéias. Sob a influência sugestiva de uma tradição de compêndios, que facilitam o estudo de Montesquieu sobre a separação de poderes, nós nos acostumamos a ver sempre somente o Parlamento como uma parte das funções do Estado, em confronto com as outras (Executivo e Judiciário). Porém o Parlamento não deve ser só um prato da balança, mas justamente por ser legislativo, ele deve ser equilibrado em si mesmo. Isso tem suas bases num modo de pensar em que se afirma que, num sistema de mediações deve ser criada uma diversidade para que surja um equilíbrio produzido por uma dinâmica imanente, no lugar de uma unidade absoluta. Mas um balanceamento de pontos de vista e de opiniões só é acionado quando o próprio Legislativo é balanceado e aferido sempre de novo num sistema de câmaras duplas ou por meio de organizações federalistas. Mas, em função de um racionalismo especial, isso também pode ocorrer no interior de uma câmara. É

essência do Parlamento e a toda câmara pertence uma oposição; existe, de fato, uma metafísica do sistema bipartidário. Geralmente usa-se uma norma bem banal para a fundamentação da doutrina da separação de poderes, que na maioria das vezes, é descrita pela frase de Locke:

> Seria perigoso se a autoridade pública que decreta as leis também as aplicasse; seria uma experiência muito ousada para a ganância de poder dos homens; é por isso que nem o nobre como líder do Executivo, nem o Parlamento como órgão legislador podem concentrar todo o poder do Estado.

As primeiras teorias de separação e balanceamento de poderes surgiram a partir das experiências de concentração de poder no longo Parlamento de 1640. Porém, assim que se instala uma fundamentação geral teórico-estatal, surge, pelo menos no continente, uma teoria constitucional com um conceito constitucional de lei. A partir deste, a instituição do Parlamento passou a ser concebida como um órgão de Estado, essencialmente legislativo. Esse conceito de lei é fundamentado pela norma, hoje pouco compreendida mas desde a metade do século XVIII absolutamente dominante no pensamento europeu ocidental, de que uma Constituição é idêntica à separação de poderes. No artigo 16 da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, encontra-se sua mais famosa proclamação: "Toute sociéte dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs determinée, n'a pas de constituition" (Toda sociedade na qual os direitos não são garantidos e a separação de poderes não é determinada, não possui Constituição). O fato de a separação de poderes ser idêntica à Constituição e determinar seu conceito surge também como algo óbvio no pensamento da filosofia alemã de Estado de Kant até Hegel. Em função disso, a ditadura, nesse tipo de pensamento, não aparece em contraposição à democracia, mas essencialmente como uma supressão da separação de poderes, isto é, supressão da Constituição, isto é, supressão da distinção entre Legislativo e Executivo[13].

O conceito de lei do sistema parlamentar

O conceito de lei do sistema parlamentar já pode ser identificado nos poderes monarquistas. No *Droit des Magistrats* dos Beza, consta o seguinte: "On doit juger non par examples mais par loi" (Deve-se julgar não por exemplos, mas sim por

leis). As *Vindiciae* de Junius Brutus voltam-se contra a *pestifera doctrina* de Maquiavel não só com um *pathos* de justiça, mas também com um certo tipo de racionalismo; eles pretendiam proceder ao *Geometrarum more*, e contrapõem à pessoa concreta do *Rex* o *Regnum* suprapessoal e a *Ratio* universal, que segundo a tradição escolástico-aristotélica constitui a essência da lei. O rei deve obedecer à lei, assim como o corpo obedece à alma. A conveniência da lei deriva do fato de ela ser só *Ratio* (em contraposição à vontade ou à ordem de uma pessoa concreta) não uma *cupiditas*, e não ter nenhuma *turbatio*, enquanto a pessoa concreta *variis affectibus perturbatur*[14]. Com muitas modificações, mas sempre com a marca essencial do "universal", esse conceito de lei torna-se a base do pensamento constitucional. Grotius preserva-o na forma escolástica do universal, em oposição ao *Singularia*[15]. Toda a doutrina do Estado de direito baseia-se na contraposição de uma lei geral, preestabelecida, integradora de todas as coisas, sem exceções e em princípio válida em todos os tempos, a um comando pessoal exercido caso a caso e que considera relações concretas particulares. Otto Mayer, num famoso discurso, mencionou a "inviolabilidade" da lei. Essa idéia fundamenta-se naquela distinção racional do (agora não mais universal) geral e do singular; e os representantes do pensamento do Estado de direito encaram o geral em si mesmo como o valor mais elevado. Em Locke, isso se torna particularmente evidente na forma de uma contraposição de *Law* (lei) e *Comission* (comissão), questão central de seus estudos. O clássico da filosofia do Estado de direito[16] é, nesse caso, só um exemplo para a controvérsia geral sobre a questão, que já dura um século: "quem é soberano, a lei impessoal ou o rei pessoal?"[17] Até mesmo o governo dos Estados Unidos da América foi definido, com uma ênfase especial, como um governo de leis em oposição a um governo de homens[18]. A definição de soberania hoje corrente, que remonta a Boudin, surgiu do reconhecimento de que, em consideração às condições concretas, torna-se sempre necessária a elaboração de exceções à lei geral vigente, e soberano é aquele que decide sobre essas exceções[19]. O pensamento constitucional e absolutista tem, portanto, seu corpo de prova no conceito de lei; mas naturalmente não naquilo que é chamado de lei no sentido formal, na Alemanha, desde Loband, nome pelo qual se identificava tudo o que era realizado com participação da representação popular, mas sim numa norma determinada por características lógicas. Porém, a distinção decisiva continua existindo, entre a lei como uma norma geral, racional, ou então como uma medida ou disposição individual, uma ordem.

Quando uma prescrição criada com a participação da representação popular chama-se lei, então até faz sentido, porque essa representação, isto é, o Parlamento, busca suas decisões por meio da parlamentação, da avaliação dos argumentos e contra-argumentos; em função disso, essas decisões têm logicamente um caráter diferente da ordem baseada só na autoridade. Isso foi expresso por Hobbes, em sua definição de lei, numa antítese bastante aguda: "Every man seeth, that some lawes are addressed to all the subjects in generall, some to particular Provinces; some to particular Vocations, and some to particular Men" (Todo homem precisa ver que algumas leis são dirigidas a todos os âmbitos em geral; algumas a províncias particulares, algumas a vocações particulares e algumas a homens particulares). Para os absolutistas parece óbvio: "That Law is not Counsell, but Command"[20] (A lei não é conselho, mas comando), isto é, ela é essencialmente autoridade, e não como no conceito de lei do Estado de direito racionalista, verdade e justiça. *Autoritas, non Veritas, facit Legem*. Bolingbroke, que como representante da teoria do balanceamento defende a idéia do Estado de direito, formula o contraste entre o *government by constitution* (governo por constituição) e o *government by will* (governo por vontade) e diferencia novamente "Constituição" de "governo" (*constitution* e *government*) na medida em que a Constituição deve conter um regulamento válido sempre, *at all times* (em todos os tempos), enquanto o governo é aquilo que ocorre de fato, *at any time* (em qualquer tempo); o primeiro é imutável, o segundo modifica-se com o tempo, as circunstâncias etc.[21] Toda a doutrina predominante nos séculos XVII e XVIII, da lei como *volonté generale* (cuja vontade como tal é considerada muito valiosa, em oposição a qualquer *volonté particulière*, devido a seu caráter geral) deve ser entendida como expressão desse conceito de lei do Estado de direito. Condorcet é, nesse caso também, o típico representante do radicalismo iluminista, para o qual tudo que é concreto é somente um caso de aplicação de uma lei geral. Para ele toda atividade, toda vida do Estado esgota-se na lei e na aplicação da lei; até mesmo o Executivo só tem a função "de faire un syllogisme don't la loi est la majeure; un fait plus ou moins générale la mineure; et la conclusion l'application de la loi" (fazer um silogismo em que a lei é a premissa maior; um fato mais ou menos geral, menor; e a conclusão, a aplicação de lei). Não só a justiça é (como define a famosa frase de Montesquieu) "la bouche qui prononce les paroles de la loi" (a boca que pronuncia as palavras da lei) mas ela é também a sua administração[22]. No projeto da Constituição girondina de 1793 isso foi

registrado na prescrição: "Les caracteres qui distinguent les lois sont leur généralite et leur durée infinie"[23] (As características que distinguem as leis são sua generalidade e sua duração infinita). O Poder Executivo também é incentivado a argumentar racionalmente em vez de ordenar: "Les agents éxecutifs n'ordonnent pas, ils raisonnent" (Os agentes executivos não ordenam, eles ponderam). Como último exemplo para esse contraste sistemático e importante citaremos a afirmação de Hegel sobre a natureza jurídica da lei orçamentária; a assim chamada lei das finanças, apesar da participação das corporações, é essencialmente um atribuição do governo, e só é chamada (inadequadamente) de lei porque abrange a ampla — ou até toda — extensão dos recursos externos do governo.

> Uma lei promulgada todos os anos e válida só por um ano parece inconveniente ao senso comum das pessoas, que só diferenciam, a rigor, o geral como conteúdo de uma lei autêntica, de uma simples generalidade reflexiva que abrange muitas coisas, de acordo com a sua natureza, apenas exteriormente.[24]

A restrição do Parlamento pela legislação

A lei, *Veritas*, contrária à simples *Autoritas*, e a norma geral justa contrária à simples ordem real concreta (que, como expôs Zitelmann numa brilhante formulação, sempre contém como imperativo um momento individual intransmissível)[25], são assimiladas como algo intelectual, contrário ao Executivo, que é essencialmente negociação. Legislar é *deliberare*, enquanto o Executivo é *agere*. Essa diferença também tem sua história, que começa com Aristóteles, destaca o Legislativo às custas do Executivo no racionalismo do Iluminismo francês e encontra para o Executivo uma fórmula concisa na determinação da Constituição de 5. Frutidor III (título IX 275): "Nul corps armé ne peut delibérer" (Nenhuma corporação armada pode deliberar). O *Federalista* explica isso de modo muito menos doutrinário (1788): O Executivo deve ficar nas mãos de um único homem pois sua energia e atividade dependem disso. O fato de a legislação ser uma deliberação é um princípio geral, reconhecido pelos melhores políticos e homens públicos, e por isso mesmo é que ela deve ser sancionada por uma assembléia geral, ao passo que o Executivo detém o poder decisório e a defesa dos segredos de Estado, coisas que "diminuem na mesma proporção em que aumenta o número". A isso são acrescentados alguns exemplos históricos, além de afirmar-se que:

> Deixemos de lado as incertezas e indefinições dos aspectos históricos e fixemo-nos somente ao que a razão e a avaliação justas nos dizem; as garantias da liberdade de cidadania só podem ser efetivadas de modo conseqüente no Legislativo, não no Executivo. No Legislativo as opiniões divergentes e os partidos opostos talvez impeçam uma ou outra tomada de decisão justa e salutar, mas por outro lado a argumentação da minoria também inibe os excessos da maioria. As opiniões mitigadoras são, nesse caso, também úteis e necessárias, ao contrário de um Executivo em que, durante uma guerra ou uma revolta, há a necessidade de uma negociação enérgica e uma decisão unificada.[26]

Nessas considerações bastante sensatas do *Federalista*, evidenciou-se a pouca atenção dada, na teoria do balanceamento, à expansão do racionalismo (determinante para o Legislativo e o Parlamento) e também ao Executivo, que assim teria, como os outros dois, uma resolubilidade pela discussão. O racionalismo desse modo de pensar consegue equilibrar-se entre o racional e o irracional (se quisermos chamar assim o que não é passível de uma discussão racional) e também é, nesse caso, uma conciliação, e em certo sentido um compromisso, como o deísmo, que pode ser entendido como um compromisso metafísico[27]. Por outro lado, o racionalismo absoluto de Condorcet suprimiu a separação dos poderes e eliminou igualmente a conciliação e a mediação do Estado nela contidas, assim como a independência dos partidos. O complicado balanceamento das Constituições americanas parece, ao seu radicalismo, muito sutil e complicado, uma concessão às particularidades de cada país, dos sistemas "ou l'on veut forcer les lois et par conséquent la verité, la raison, la justice"[28] (onde se quer forçar as leis e conseqüentemente a verdade, a razão, a justiça) e onde se sacrifica a *legislation raisonnable* (a legislação razoável) humana geral em favor dos preconceitos e loucuras de cada povo. Um racionalismo como esse provocou a supressão do equilíbrio, a ditadura da razão. O que eles têm em comum é a identificação entre lei e verdade; mas o racionalismo relativo da teoria do balanceamento restringe-se ao Legislativo e ao Parlamento e, no interior desse último, conseqüentemente, a uma verdade apenas relativa. Portanto, um balanceamento de opiniões causado pela divergência dos partidos não pode nunca estender-se a questões absolutas de visão de mundo, mas tratar só de coisas que, de acordo com sua natureza relativa, são adequadas a um processo desse tipo. As oposições contraditórias reer-

guem o sistema parlamentar, e sua discussão pressupõe um fundamento comum, não discutido. Nem o poder do Estado e nem qualquer convicção metafísica podem aparecer em uma apodicticidade direta; tudo deve ser mediado no processo propositadamente complicado do balanceamento. Mas o Parlamento é o local onde se *delibera*, isto é, onde se obtém a verdade relativa num processo discursivo, por meio da discussão de argumentos e contra-argumentos. Como o Estado precisa de uma maioria de poderes, cada entidade parlamentar precisa de uma maioria de partidos.

No liberalismo alemão da primeira metade do século XIX essas idéias estão ligadas ao pensamento histórico. A teoria do balanceamento, com toda a sua elasticidade conciliatória, também poderia inserir o pensamento histórico em seu sistema. É muito interessante como no liberalismo alemão do século XIX a idéia mecânica do balanceamento evoluiu, de um modo peculiar, a uma doutrina de conciliação orgânica, e por isso mesmo continua com a possibilidade de validar a pessoa dominante do líder, representativa da unidade do Estado. Enquanto a discussão liberal no romantismo alemão torna-se um discurso eterno, no sistema filosófico de Hegel ela é uma auto-evolução da consciência, que parte de posições e negações a sínteses sempre renovadas. A representação popular, corporativa e restrita a uma participação só consultiva, encontra em Hegel a determinação de que "a consciência pública passe a existir como generalidade empírica dos pontos de vista e pensamentos de muitos". As corporações são órgãos de mediação entre o governo e o povo, elas têm participação só na legislação; por meio da publicidade de suas negociações o "momento do conhecimento geral adquire uma maior amplitude" com a "abertura dessa oportunidade de informações, quando a opinião pública consegue chegar aos verdadeiros pensamentos e à visão da condição e do conceito do Estado e de suas questões, e com isso então a uma melhor capacidade de julgamento". Esse tipo de sistema parlamentar é, portanto, um meio de educação, e até um dos maiores[29]. Sobre o valor da publicidade e da opinião pública é que Hegel faz suas declarações mais características: "A publicidade da assembléia das corporações é uma grande encenação educativa dirigida principalmente aos cidadãos, na qual o povo aprende a conhecer a verdade contida em seus interesses." A publicidade é o "maior meio educativo dos interesses de Estado, em geral"; só por meio dela é que os interesses estatais adquirem vitalidade e surge uma opinião pública que segundo Hegel é a "maneira não-orgânica com que se evidencia aquilo que o povo quer e pensa". Na doutrina partidária do

liberalismo alemão também aparece essa conexão com idéias da vida orgânica. Costuma-se distinguir os partidos das facções; estas são a caricatura do partido, ao passo que os partidos verdadeiros são expressão da "participação viva e diversificada no espírito público" e, "por meio de uma luta dinâmica eles zelam pela resolução correta das questões do Estado"[30]. Bluntschli, que assume a doutrina partidária de F. Rohmers, diz que um partido não pode se manter sem um partido oposto, e que só o líder (príncipe) e os funcionários públicos (esses pelo menos como tal, e não como pessoas físicas) não podem pertencer a nenhum partido, porque o Estado e seus órgãos estão acima dos partidos.

> O Estado de direito não tem nada a ver com os partidos; a ordem do Estado, tranqüila e sólida, é uma ordem segura geral para todos, que refreia a agitação e as lutas partidárias... Só quando começa a movimentação de uma nova vida, liberada, portanto a vida política, é que surgem os partidos.

Para ele (Rohmer) os partidos são analogias das diversas idades da vida humana. Entre suas idéias ainda predomina aquela à qual Lorenz von Stein deu uma interpretação clássica, e que atribui à vida do Estado, assim como a qualquer vida humana, contradições que constituem a dinâmica da autêntica vitalidade[31].

Aqui o pensamento liberal juntou-se a um pensamento "orgânico" especificamente alemão e superou a idéia mecânica do equilíbrio. Mesmo assim, com a ajuda desse pensamento orgânico, ainda foi possível manter-se a idéia do sistema parlamentar. A sua situação porém tornou-se crítica com a formação de um governo parlamentarista, como aquele apresentado por Mohl, porque o ponto de vista do processo dialético-dinâmico da discussão pode até ser transmitido ao Legislativo, mas muito pouco ao Executivo, e só a lei mais geral, não a ordem concreta, pode constituir uma verdade e uma coisa justa, conquistadas pela mediação balanceadora e discussão pública. Nas conclusões, a antiga idéia do Parlamento é preservada nos detalhes, sem que se tivesse uma consciência precisa de suas conexões sistemáticas. Bluntschi, por exemplo, citou como marca essencial do Parlamento moderno, que ele não deveria resolver seus assuntos através de comissões, como o fazia a antiga representação corporativa[32]. Isso é realmente correto; só que a sua argumentação fundamenta-se nos princípios (não mais seus contemporâneos) da publicidade e da discussão.

Significado geral da crença na discussão

A publicidade e a discussão são os dois princípios sobre os quais se baseiam o pensamento constitucional e o sistema parlamentar de um sistema amplamente conseqüente e abrangente. Eles pareciam essenciais e imprescindíveis ao sentimento de justiça de toda uma época. Afinal, o que deveria ser alcançado por meio do equilíbrio garantido pela publicidade e pela discussão, era nada menos que a própria verdade e justiça. Com a simples publicidade e a discussão acreditava-se poder vencer o poder e a força simplesmente reais — no pensamento liberal e do Estado de direito o mal em si, *the way of beasts*, como diz Locke — e conseguir a vitória do direito sobre a força. Existe uma frase bastante característica para esse modo de pensar: "La discussion substituée a la force" (A discussão que substitui a força). Essa formulação foi feita por um adepto do reinado burguês, de modo algum genial e nem mesmo importante, mas talvez por isso mesmo até típico, que também formulou o elo conclusivo de toda a crença constitucional e parlamentarista: todo o progresso, inclusive o progresso social, concretiza-se "par les institutions représentatives, c'est-à-dire par la liberté regulière — par des discussions publiques, c'est à dire par la raison"[33] (pelas instituições representativas, quer dizer, pela liberdade regular — pelas discussões públicas, quer dizer, pela razão).

A realidade da vida parlamentarista e político-partidária e a convicção geral estão hoje muito distanciadas de uma crença desse tipo. As grandes decisões políticas e econômicas que determinam hoje os destinos das pessoas não são mais (se é que foram algum dia) o resultado de um balanceamento de opiniões, num discurso e contradiscurso público, e não são o resultado de debates parlamentares. A participação da representação popular no governo, o governo parlamentar, provou ser justamente o fator mais importante de reerguimento da separação de poderes, e com ela da antiga idéia de sistema parlamentar. Naturalmente, do jeito como estão as coisas hoje, concretamente, é praticamente impossível trabalhar de outro modo senão por meio de comissões, que são cada vez mais restritas. Assim elimina-se o *plenum* do Parlamento, isto é, sua condição de algo público, seu objetivo original, transformando-o necessariamente numa simples fachada. Pode ser que, na prática, não haja outro caminho. Mas devemos então, pelo menos, ter uma consciência da condição histórica para ver que o sistema parlamentar perde, com isso, a sua base intelectual, e todo o

sistema de liberdade de expressão, de reunião, e de imprensa, as sessões públicas, as imunidades e privilégios parlamentares perdem o seu *ratio* (a sua razão). Comissões cada vez mais restritas de partidos ou de coalizões partidárias tomam decisões a portas fechadas, e aquilo que os representantes dos grandes interesses capitalistas decidem em comitês fechados é talvez mais importante do que quaisquer decisões políticas, para o dia-a-dia e o destino de milhões de pessoas. Na luta contra a política secreta dos líderes absolutos é que surgiu a idéia do sistema parlamentar moderno, a criação de um certo controle e a crença na publicidade; os sentimentos de liberdade e justiça das pessoas levaram-nas a indignar-se contra uma prática hermética que determina o destino dos povos em decisões secretas. Como são inofensivos e idílicos os objetos daquela política de gabinete dos séculos XVII e XVIII, ao lado dos destinos que são atualmente objeto de negociações e de todo o tipo de segredo! Diante desse fato, a crença na publicidade da discussão sofreu um terrível revés. Atualmente, com certeza não existem muitas pessoas que queiram renunciar às antigas liberdades, principalmente às liberdades de expressão e de imprensa. Apesar disso, no continente europeu não devem ser muitos os que acreditam que aquelas liberdades ainda existam, ali onde possam tornar-se realmente perigosas aos detentores do verdadeiro poder. Pelo menos ainda deve existir a crença de que a legislação verdadeira e justa origine-se de artigos de jornal, discursos em reuniões e debates parlamentares. Mas essa é a crença no próprio Parlamento. Se, na realidade efetiva do Parlamento, a publicidade e a discussão passaram a ser só uma formalidade vazia e inócua, então o Parlamento, do modo como se desenvolveu no século XIX, também perdeu, desde então, o seu fundamento e o seu sentido.

III. A ditadura no pensamento marxista

No continente europeu o sistema parlamentar constitucional teve sua fase clássica no reinado burguês de Luís Filipe, e seu representante clássico na figura de Guizot. Em sua opinião, as velhas monarquia e aristocracia estavam superadas, e a democracia que se aproximava parecia-lhe um afluxo caótico contra o qual se deveria erguer uma barreira. O reinado burguês constitucional-parlamentarista oscilava entre monarquia e democracia, como o meio justo. Todas as questões sociais deveriam ser resolvidas pelo Parlamento, num debate racional e aberto; a expressão *juste milieu* (meio justo) surgiu do núcleo mais profundo desse pensamento, e o conceito "reinado burguês" contém em seu termo todo um mundo de *juste-milieu* e de compromisso de princípios. Diante desse constitucionalismo parlamentarista, e não diante da democracia, é que o conceito da ditadura supressora do sistema parlamentar torna-se novamente atual.

O ano crítico de 1848 foi o da democracia e da ditadura, ao mesmo tempo; ambos estavam na oposição ao liberalismo burguês do pensamento parlamentarista.

Esse pensamento manteve-se entre os dois oponentes na forma da discussão, do balanceamento e da mediação de princípios; desafiou os dois rivais com tanta

energia que a discussão mediadora surgia só como uma pausa entre as sangrentas lutas decisórias. Os dois oponentes reagiram com uma suspensão do balanceamento, com a falta de mediação e apodicticidade, isto é, com a ditadura.

Caracterizada provisoriamente por chamadas grosseiras, surge uma apodicticidade do racionalismo e outra do irracionalismo. Antes de uma ditadura nascida do racionalismo direto, absolutamente consciente de si mesma, existia uma tradição: a ditadura educadora do Iluminismo, o jacobinismo filosófico, o domínio coagente da razão, uma unidade formal surgida do espírito racionalista e classicista, o "pacto da filosofia com a espada"[1]. Com a queda de Napoleão isso parecia resolvido e também superado, teórica e moralmente, pelo sentido histórico recém-desperto. Mas na forma histórico-filosófica, a possibilidade de uma ditadura racionalista continuava, e estava viva como idéia política. O seu representante era o socialismo marxista radical, cuja evidência metafísica é construída sobre a base da lógica histórica de Hegel.

O fato de o socialismo ter passado da utopia à ciência não significa que ele renunciara à ditadura. Desde a última guerra mundial*, alguns socialistas e anarquistas radicais acreditavam ter que retornar à utopia para salvar o socialismo de sua tendência à ditadura. Isso mostra o quanto a ciência deixou de ser, para a geração atual, o fundamento óbvio do trato social. Mas isso não prova a impossibilidade de uma ditadura no socialismo científico. No caso, a palavra ciência deve ser corretamente interpretada e não limitada a uma simples tecnicidade das ciências naturais e físicas. Aliás, essa cientificidade das ciências naturais não poderia jamais constituir-se num fundamento para uma ditadura, e menos ainda para qualquer outra instituição ou campo político. O racionalismo do socialismo científico vai muito além de uma ciência natural. Nele, a crença racionalista do Iluminismo ainda era tremendamente forte, e retomou um novo impulso, quase fantástico, que, se tivesse mantido sua antiga energia poderia ter-se comparado em intensidade ao próprio racionalismo do Iluminismo.

Só quando se soube científico, o socialismo acreditou ter a garantia de uma inteligência essencialmente infalível e pôde se adjudicar o direito do emprego da força. Historicamente a consciência do cientificismo surgiu em 1848, isto é, desde que o socialismo tornou-se uma grandeza política, com esperanças de

* A Primeira Guerra Mundial, de 1914 a 1918.

concretizar suas idéias um dia. É por isso que nesse tipo de cientificismo conjugam-se noções práticas e teóricas. Muitas vezes o socialismo científico tem um significado negativo, a rejeição da utopia; mas isso quer dizer somente que ele está decidido a penetrar na realidade política e social com mais consciência e de acordo com suas condições imanentes, próprias, corretamente compreendidas, ao invés de fazê-lo de fora, segundo fantasias e ideais fictícios. Trata-se aqui de procurar, entre as múltiplas faces e possibilidades do socialismo, o seu argumento decisivo no sentido intelectual, a evidência definitiva da crença socialista. O marxismo convicto imagina ter compreendido devidamente a vida social, econômica e política e assim ter encontrado a prática correta para ter assimilado a vida social corretamente em sua imanência e compreendido objetivamente todas as suas necessidades materiais, para por meio disso dominá-la. Em Marx, assim como em Engels e em cada marxista capaz de um certo fanatismo intelectual, a consciência da peculiaridade do desenvolvimento histórico é muito viva; não se pode comparar sua cientificidade às inúmeras tentativas de transferir os métodos e a precisão das ciências naturais aos problemas da filosofia social e da política. No entanto, o marxismo popular gosta de escrever sobre a precisão científica natural de seu pensamento, da "necessidade férrea" com que as coisas surgem em função das leis histórico-materialistas. Muitos filósofos sociais burgueses contestaram isso afirmando que as coisas históricas não podem ser calculadas como a astronomia calcula a rota das estrelas e que, de qualquer modo — se admitíssemos a "necessidade férrea" — seria muito estranho organizar um partido em função da iminência da chegada de um eclipse solar. Mas o racionalismo do pensamento marxista tem um outro lado importante para o conceito da ditadura, e não se esgota numa cientificidade que, com ajuda das leis naturais e uma visão de mundo fortemente determinista, pretende adotar um método para a utilização das leis naturais em proveito do homem, do mesmo modo que se adota uma técnica para cada ciência exata. Se o caráter científico do socialismo residisse nisso, então o salto para o reino de liberdade seria somente um salto ao reino da tecnicidade absoluta. Seria uma volta ao antigo racionalismo do Iluminismo, e uma tentativa (algo muito apreciado, desde o século XVIII) de obter uma política de precisão matemática e física, com a única diferença de que o forte moralismo, ainda dominante no século XVIII, seria teoricamente abandonado. Como em todo racionalismo, o resultado seria uma ditadura de dirigentes racionalistas.

Justamente o elemento filosófico metafísico mais fascinante da filosofia e da sociologia históricas do marxismo não está na cientificidade, mas na maneira como Marx conserva a idéia do desenvolvimento dialético da história da humanidade e encara-o como um processo antitético concreto, único, autoproduzido por uma força orgânica imanente. Não muda nada na estrutura de seu pensamento o fato de ele transpor o desenvolvimento ao âmbito técnico-econômico, pois essa é uma transposição que pode ser explicada de outra maneira: psicologicamente, por meio de uma intuição para o significado político de fatores econômicos, e sistematicamente a partir do esforço para tornar a atividade humana expressa pela técnica em soberana absoluta e livre do acontecimento histórico, além de controladora da irracionalidade do destino. O "salto ao reino da liberdade" só pode ser entendido dialeticamente. Somente com a ajuda da técnica ele não poderia ser realizado. Caso contrário, teríamos que exigir do socialismo marxista que, em vez de ações políticas, ele inventasse uma nova máquina; poderíamos imaginar que na sociedade comunista do futuro seriam feitas novas descobertas técnicas e químicas, que por seu lado modificariam novamente a base dessa sociedade comunista, quando então ela necessitaria de outra revolução. Na verdade, é estranho imaginar que a sociedade futura teria que promover e acelerar terrivelmente o desenvolvimento técnico e, por outro lado, proteger-se o tempo todo de qualquer perigo de uma nova formação de classes. Todas essas contestações são bastante plausíveis, mas não atingem a essência daquele pensamento. De acordo com a crença marxista, a humanidade tomará consciência de si mesma por meio de uma compreensão correta da realidade social. Com isso, a consciência adquire um caráter absoluto. Nesse caso trata-se, portanto, de um racionalismo que o desenvolvimento hegeliano integra em si, e que possui uma obviedade em seu caráter concreto, algo de que o racionalismo abstrato não foi capaz. A cientificidade marxista não pretende dar às coisas vindouras a segurança mecânica de um sucesso mecanicamente calculado e executado, mas deixa-as fluírem no tempo e na realidade concreta dos acontecimentos históricos produzidos por si mesmos.

A compreensão da historicidade concreta foi uma conquista à qual Marx nunca renunciou. Mas o racionalismo de Hegel também foi corajoso a ponto de construir a própria história. Para uma pessoa ativa não poderia mais haver outro interesse senão captar com segurança a sua época e seu momento contemporâneos. Com a ajuda de uma construção histórico-dialética, o científico

tornou-se possível; o cientificismo do socialismo marxista baseia-se, portanto, no princípio da filosofia histórica hegeliana. Deve-se partir da conexão com a dialética histórica, não para mostrar que Marx é dependente dela, nem para multiplicar as polêmicas aqui apresentadas, mas para determinar a essência da argumentação marxista e seu conceito específico de ditadura. Isso mostrará que aqui existe uma certa espécie de evidência metafísica que leva a determinadas construções sociológicas e a uma ditadura racionalista.

Ditadura e desenvolvimento dialético

Entretanto, existe uma dificuldade de interligação do desenvolvimento dialético com a ditadura. Esta última parece ser uma interrupção da continuidade do desenvolvimento, uma intervenção mecânica na evolução orgânica. Desenvolvimento e ditadura aparentemente se excluem mutuamente. O processo interminável do desenvolvimento dialético em opostos do espírito mundial também teve que incluir em si mesmo seu próprio oposto, a ditadura, e com isso tomar-lhe a sua essência, a decisão. O desenvolvimento prossegue ininterruptamente, mas as interrupções devem servir-lhe também como negações, para levá-lo adiante. O importante é que nunca lhe seja introduzida uma exceção de fora, externa à sua imanência. Mas na filosofia de Hegel não há a idéia de uma ditadura no sentido de uma decisão moral que possa interromper o desenvolvimento e a discussão. Até as coisas que lhe são contrárias acabam infiltrando-se e são integradas ao desenvolvimento alastrante. O "isso ou aquilo" da decisão moral, a disjunção decidida e decisória não encontra espaço nesse sistema. E mesmo o ditado do ditador torna-se momentâneo na discussão e no desenvolvimento que prossegue certeiro; como todo o resto, o ditado também é assimilado no peristaltismo desse espírito mundial. A filosofia de Hegel não tem uma ética que possa fundamentar uma divisão absoluta entre bem e mal. O bem é para ela aquilo que no estágio correspondente do processo dialético é o sensato, e por isso real. O bem é (adoto aqui uma definição bastante acertada de Christian Janentzky) o "oportuno", no sentido da compreensão e da conscientização dialética correta. Se a história mundial é o tribunal do mundo, então ela é um processo sem última instância e sem um julgamento disjuntivo definitivo. O mal é irreal e só imaginável na medida em que se consegue imaginar algo inoportuno, portanto talvez explicável como

uma falsa abstração da razão, como a confusão passageira de uma particularidade limitada em si mesma. Só nesse pequeno espaço teórico, mas de tamanho suficiente para o afastamento do inoportuno, da falsa aparência, é que haveria a possibilidade de uma ditadura. Ela seria algo secundário e passageiro, e não a negação essencial de uma coisa importante; seria a liquidação de um entulho insignificante. Contrariamente à alegação da filosofia racional de Fichte, um domínio repressivo seria, nesse caso, descartado. Contra Fichte, Hegel diz que seria uma abstração forçada imaginar que o mundo teria sido abandonado por Deus e estaria à espera de que nós lhe déssemos uma razão de ser, de que o construíssemos segundo um "como deve ser" abstrato. O "tem que" é muito frágil. O que é justo é valorizado, e o que só "tem que" ser, sem ser de fato, não é verdadeiro, é um controle subjetivo da vida.

O passo mais importante que o século XIX deu sobre o racionalismo do século XVIII reside nesse contraste entre Hegel e Fichte. Não há mais possibilidade de uma ditadura, porque o caráter absoluto da disjunção moral é dissolvido. Mesmo assim a filosofia de Hegel permanece só como uma continuação conseqüente e uma evolução do antigo racionalismo. Só a ação humana consciente faz do homem o que ele é, e eleva-o, da finitude natural do "ser em si", ao grau mais alto do "para si". Ele deve ter consciência do que é, de acordo com sua estrutura, para não persistir nas casualidades e caprichos do empírico e deixar passar o impulso irrefreável dos acontecimentos históricos mundiais. Enquanto essa filosofia se detiver na contemplação, ela não abrirá espaço para a ditadura; mas isso muda no momento em que é levada a sério por pessoas ativas. Nas práticas política e sociológica concretas, as pessoas que têm uma consciência maior e que se sentem detentoras daquele grande impulso, passam por cima do obstáculo da limitação e implantam a "necessidade prática". Sua vontade nesse caso também é obrigar o não-livre a ser livre. Na realidade concreta, essa é uma ditadura educadora; no entanto, se a continuidade da história mundial tivesse que ser preservada, seria preciso eliminar continuamente, pela força, tudo o que fosse contrário ao "prático", portanto, tornar a ditadura permanente. Nesse caso, mostra-se também que a duplicidade geral, de acordo com a filosofia de Hegel existente em todo acontecimento, existe sobretudo em si mesma; seu conceito de desenvolvimento pode suprimir a ditadura, tanto quanto declarar sua permanência. Para a ação do homem persiste o argumento de que a instância superior deve e pode exercer o poder conscientemente sobre a inferior, e isso ocorre igualmente na conseqüência prática da ditadura educadora racionalista. Com isso o hegelianismo também é aniquilado, como todo sistema racionalista que considera o indivíduo como algo casual e sem essência e eleva sistematicamente o todo ao absoluto.

Só algumas poucas mentes das respectivas instâncias têm consciência do espírito do mundo. A consciência geral da época não surge repentinamente em todas as pessoas ou em todos os membros do povo líder ou dos grupos sociais na liderança. Sempre haverá uma guarda avançada do espírito do mundo, pontas de lança do desenvolvimento e da conscientização, uma vanguarda que tem direito à ação porque possui a compreensão e a consciência corretas — não como eleita de um Deus pessoal, mas em função daquele momento do desenvolvimento de cuja imanência ela não quer sair de jeito nenhum, de acordo com uma imagem bem vulgar, como "parteira das coisas vindouras". A personalidade histórico-mundial — Teseu, César, Napoleão — é um instrumento do espírito do mundo; seu ditado consiste no fato de ela se situar dentro do momento histórico. A alma do mundo que Hegel viu montada num cavalo em Jena em 1806, era um soldado e não um hegeliano; ela representava a ligação da filosofia com a espada. No entanto, a partir da consciência de ter compreendido corretamente sua época, os hegelianos demandaram uma ditadura política em que, como era de se esperar, eles seriam os ditadores.

Do mesmo modo que Fitche, eles estavam "dispostos a provar a todo mundo que seu ponto de vista era infalível". Isso lhes deu o direito à ditadura.

Ditadura e dialética no socialismo marxista

O que se diz aqui sobre a filosofia de Hegel, que ela possui um lado cuja conseqüência prática seria a ditadura racionalista, também vale para o marxismo; o tipo de evidência na qual se baseia a certeza metafísica da sua ditadura permanece totalmente no âmbito da construção histórica hegeliana. Como os interesses científicos de Marx desviaram-se mais tarde exclusivamente ao âmbito econômico-nacional (como mostraremos adiante, isso também foi uma conseqüência do pensamento hegeliano) e como o conceito decisivo de classe não fora incluído no sistema sociológico e histórico-filosófico, um enfoque superficial poderia transferir o essencial do marxismo a uma concepção materialista da história. Mas já no *Manifesto comunista*, cujas linhas sempre permaneceram fundamentais, é que se mostra a verdadeira construção histórica.

Já se sabia, há muito tempo, que a história mundial era a história das lutas de classes; realmente não é nisso que reside a novidade do *Manifesto comunista*. Em 1848, o burguês também já era conhecido como objeto de ódio, e naquela época não havia nenhum literato famoso que não desse a esse termo uma conotação pejorativa. O novo e fascinante no *Manifesto comunista* era outra coisa: a sistemática concentração da luta de classes numa única e derradeira luta da história da humanidade, levada ao ponto máximo da tensão entre burguesia e proletariado. Todas as diferenças entre as muitas classes são reduzidas a um derradeiro contraste simplificado. No lugar das inúmeras antigas classes, mesmo nas três classes de Ricardo reconhecidas por Marx nas explicações econômico-nacionais de *O capital* (capitalistas, proprietários de terras, trabalhadores assalariados), é introduzido um único contraste. A simplificação representa um forte aumento da intensidade, e ocorreu com uma premência sistemática e metódica. Como o percurso do desenvolvimento é dialético, e por isso também lógico, mesmo se sua base continuar sendo econômica, deverá surgir uma simples antítese no ponto derradeiro, crítico e absolutamente decisivo de transformação da história mundial. Assim, surge a tensão máxima do momento histórico mundial. A simplificação lógica não é só o grau máximo da luta real, mas também do confronto de idéias. Tudo deve ser levado a extremos, para que, em função da necessidade dialética, seja revertido. A riqueza extrema deve confrontar-se à extrema miséria; a classe que tudo possui, aos que nada têm; o burguês que só possui, só tem e não é mais humano, ao proletariado, que não tem nada e que ficou sendo só humano. Sem a dialética da filosofia hegeliana, poderia se pensar, de acordo com as experiências históricas passadas, que a situação de crescimento da miséria persistiria ao longo dos séculos, e que finalmente a humanidade mergulharia na apatia geral, ou que uma nova migração dos povos mudaria a fisionomia da Terra. A sociedade comunista do futuro, o grau mais elevado de uma humanidade sem classes, só se tornará evidente quando o socialismo conseguir manter a estrutura da dialética hegeliana. Então a não-humanidade da ordem social capitalista deverá, necessariamente, produzir a sua própria negação, partindo de si mesma.

Lassalle também procurou, sob a influência dessa dialética, levar antiteticamente essa tensão ao extremo, apesar de esse impulso ser nele mais retórico do que realmente um fruto da reflexão, quando ele diz (contra Schulze-Delitzsch): "Ricardo é o maior teórico da economia burguesa, ele a levou ao ápice, isto é, ao

abismo, onde, graças a seu próprio desenvolvimento teórico, não restou mais nada além de sua transposição à economia social." A burguesia deve, portanto, alcançar a sua intensidade máxima antes que possa surgir a certeza de que chegou o seu momento final. Com essa idéia essencial, Lassalle e Marx estão plenamente de acordo. Só a redução dos contrastes a um contraste derradeiro e absoluto entre as classes traz ao processo dialético o momento absolutamente crítico. E mais: de onde tirar a certeza de que esse momento chegou e a hora da burguesia realmente soou? Quando se examina o tipo de evidência que serve de argumento ao marxismo, percebe-se a existência de uma autogarantia típica do racionalismo hegeliano. Essa construção pressupõe que o desenvolvimento seja um constante aumento da consciência, e vê na própria certeza dessa consciência a prova de que está correta. A construção dialética da conscientização crescente obriga o pensador-construtor a imaginar-se, com o seu pensamento, como a ponta desse desenvolvimento. Isso representa para ele, ao mesmo tempo, a superação de uma fase já totalmente assimilada e compreendida que ele deixou para trás, como passado histórico. Ele não raciocinaria corretamente, e até contradiria a si mesmo, se não tivesse uma consciência profunda do desenvolvimento. O fato de uma época ser assimilada pela consciência humana traz, para a dialética histórica, a prova de que essa época já compreendida está historicamente liquidada. O semblante desse pensador voltou-se para a história, isto é, para o passado e para o presente transitório; nada é mais falso do que a opinião popular de que o hegeliano acredita ser capaz de predizer o futuro, como um profeta. Ele conhece as coisas vindouras concretamente, mas só as negativas, como contraste dialético ao que hoje já está historicamente liquidado. Por seu lado, ele vê o passado que evoluiu até o presente num desenvolvimento contínuo, e quando o compreende e constrói corretamente, então se pode ter a certeza de que, totalmente compreendido, esse passado já pertence a uma fase superada pela consciência e que o seu momento final já chegou.

Apesar de algumas figuras de retórica como "necessidade férrea", Marx não previu as coisas vindouras, como um astrônomo prevê as conjunções estelares futuras; mas ele também não foi o que um jornalismo psicologista quis fazer dele: um profeta judeu, que profetizava catástrofes. Porém, não é difícil perceber nele um forte *pathos* moral que influencia sua argumentação e seu estilo; mas ela não é sua especificidade, como também não o é seu desdém pleno de ódio pelo burguês. Encontramos essas duas características também em muitos

não-socialistas. O mérito de Marx consiste em ter tirado o burguês da esfera do ressentimento aristocrático e literário e tê-lo elevado a uma figura histórico-mundial, que tinha que ser absolutamente não-humana, não no sentido moral mas no hegeliano. Tudo isso para, numa necessidade imediata, contrapor-lhe o bem e o humano absoluto, como em Hegel (*Fenomenologia* II, 257): "Pode-se dizer do povo judeu que, justamente por estar diante do Portal da Salvação é que ele é o mais rejeitável." Do proletariado, pode-se só dizer em termos marxistas que ele seria a negação da burguesia. Só um socialismo não-científico imaginaria como seriam as coisas no Estado proletário do futuro. A conotação negativa de tudo o que se refere ao proletariado era uma necessidade sistemática. Só quando tudo isso foi totalmente esquecido, é que se pôde tentar definir o proletariado positivamente. Corretamente só se podia dizer, da sociedade futura, que nela não existiriam diferenças de classes, e do proletariado, que seria aquela classe social que não participaria da mais-valia, que não possuiria bens, não conheceria família nem pátria etc. O proletário tornar-se-ia o "nada" social[2]. O que vale é que, em contraste com o burguês, ele nada é além de humano; segue-se daí, pela necessidade dialética, que na fase de transição ele nada pode ser além de membro de uma classe, isto é, sobressai-se justamente naquilo que se constitui no oposto ao humano, ou seja, na classe social. O constraste de classes deve tornar-se o contraste absoluto para que todos os contrastes sejam absolutamente superados e possam sumir no puramente humano.

A autogarantia do marxismo

A certeza científica do marxismo refere-se, portanto, ao proletariado só de uma forma negativa, na medida em que ele é, economicamente, o contraste dialético da burguesia. Diante disso, a burguesia deve ser entendida como positiva e em plena historicidade. Como sua essência se situa no âmbito econômico, foi lá que Marx teve que ir buscá-la para captá-la em sua totalidade e essência.

Se ele conseguiu compreendê-la totalmente, então terá provado que ela pertence à história e que está liquidada, representando uma fase do desenvolvimento que o espírito consciente já superou. Para a cientificidade do socialismo marxista, é na verdade uma questão de vida e de morte conseguir analisar e entender corretamente a burguesia. Aqui é que se situa a razão mais profunda pela qual Marx mergulhou, com um empenho quase democrático, nas questões

econômicas. Criticaram-no dizendo que ele esperava encontrar as leis naturais da vida econômica e social, mas que concentrava suas pesquisas quase exclusivamente nas relações industriais da Inglaterra, nas "cidades clássicas" do modo de produção capitalista; de que ele só falava de mercadorias e valores, portanto conceitos de capitalismo burguês, e com isso continuava ocupando-se da antiga economia nacional clássica, burguesa. Essa crítica até seria correta, se a cientificidade específica do marxismo se limitasse a análises perspicazes. Mas, nesse caso, a cientificidade representa a consciência de uma metafísica do desenvolvimento, que faz da consciência um critério para o progresso. A tremenda insistência com a qual Marx se aprofunda continuamente na economia burguesa não é uma fanatismo acadêmico-teórico, nem um simples interesse técnico-tático no rival. Ela situa-se numa compulsão completamente metafísica. A consciência correta é um critério para o início de uma nova etapa de desenvolvimento. Enquanto não for esse o caso, enquanto não houver realmente a iminência de uma nova época, a época anterior, isto é, a burguesia, não poderá ser corretamente compreendida e vice-versa; se ela for devidamente entendida, será uma prova de que sua época terminou. Nesse círculo movimenta-se a autogarantia da certeza hegeliana e também da marxista. Só a correta compreensão do curso do desenvolvimento pode garantir a certeza científica de que o momento histórico do proletariado chegou. A burguesia não consegue entender o proletariado, mas este consegue entender a burguesia. É por isso que uma névoa encobriu a época da burguesia; a coruja de Minerva iniciou o seu vôo, mas isso não quer dizer, nesse caso, que a arte e a ciência prosperaram, mas que a época decadente tornou-se o objeto da consciência histórica de uma nova época.

Numa condição final, uma humanidade marxista automoldada poderá não se diferenciar daquilo que a ditadura educadora racionalista via como condição final da humanidade. Não precisamos acompanhar o curso do pensamento até aquele ponto. O racionalismo, que a história mundial também engloba em sua construção, possui momentos dramáticos extraordinários. Mas seu crescimento culmina numa febre, quando então ele não enxerga mais diante de si aquele paraíso idílico vislumbrado pelo otimismo ingênuo do Iluminismo, por Condorcet em seu esboço da evolução da espécie humana, no "apocalipse do Iluminismo". O novo racionalismo também se reergue, dialeticamente, e diante dele há uma terrível negação. O emprego da força, ao qual ele sem dúvida chega, não é mais a ingênua ditadura educadora de Fichte. O burguês

não é educado, mas derrotado. A luta real e sangrenta que aqui se instala precisa de uma linha de pensamento e de uma concepção intelectual diferentes daquelas da essência da construção hegeliana, que se manteve contemplativa. No entanto, ela continua existindo como o fator intelectual mais importante, e a forte tensão de que ainda é capaz pode ser reconhecida em quase todos os escritos de Lenin e Trotski. Mas ela tornou-se só um instrumento intelectual para uma verdade de motivação não mais racionalista. Os partidos da luta que se travou entre burguesia e proletariado tiveram que adquirir uma forma concreta, porque isso era necessário numa luta real, concreta. Uma filosofia de vida concreta exigiu uma arma intelectual, uma teoria que encarasse todo conhecimento intelectual como algo apenas secundário, em comparação com os processos mais profundos — voluntários, emocionais ou vitais. Essa filosofia corresponde a uma concepção intelectual na qual a posição relativa da moral transmitida — o domínio do consciente sobre o inconsciente, da razão sobre os instintos — já estava com suas bases abaladas.

Uma nova teoria do emprego direto da força se contrapôs ao racionalismo absoluto da ditadura educadora, assim como ao racionalismo relativo da separação de poderes; e à crença na discussão se contrapôs uma teoria da ação direta. Não só o sistema parlamentar, mas também a democracia teoricamente preservada na ditadura racionalista foram agredidos em seu fundamentos. Trotski observa com razão, contra o democrata Kautsky: "Se tivermos consciência das relatividades, não teremos coragem de empregar a força e de derramar sangue."

IV. As teorias irracionais do emprego direto da força

Podemos repetir aqui que essa consideração tem seu interesse dirigido de modo conseqüente ao fundamento moral das tendências políticas e filosóficas do Estado, para se identificar a situação moral do sistema parlamentar atual e da força da idéia parlamentarista. Se na ditadura marxista do proletariado ainda havia a possibilidade de uma ditadura racionalista, todas as doutrinas modernas da ação direta e do emprego da força baseiam-se, mais ou menos conscientemente, numa filosofia da irracionalidade. O modo como essa ditadura surgiu no domínio bolchevista evidenciou-se na afirmação de que várias correntes e tendências bastante diversas podiam coexistir na vida política. Apesar de o governo bolchevique ter reprimido os anarquistas, por motivos políticos, o contexto em que a argumentação bolchevique efetivamente se movimentou continha raciocínios expressamente anarco-sindicalistas, e o fato de os bolcheviques usarem seu poder político para derrubar o anarquismo não invalida seu parentesco histórico-intelectual com ele, assim como a repressão dos Levellers por Cromwell também não anulou a relação entre ambos. Provavelmente, o marxismo surgiu com toda essa força em solo russo porque lá o pensamento proletário estava definitivamente desvinculado de todas as ligações com a tradição européia ocidental e as idéias morais e culturais nas quais Marx e Engels naturalmente ainda viviam. A teoria da ditadura

do proletariado, como ela é ainda hoje oficialmente nos partidos políticos, seria um belo exemplo para aquilo que leva o racionalismo consciente do desenvolvimento histórico ao emprego da força. Na mentalidade e na argumentação dos seus procedimentos organizacionais e administrativos também podem ser traçados muitos paralelos com a ditadura jacobina de 1793, e toda a organização educadora e doutrinária instituída pelo governo soviético na assim chamada *Prolet-Kult*, é um caso fantástico de ditadura educadora. Mas ainda assim não se explica porque, justamente na Rússia, as idéias do proletariado industrial das modernas metrópoles conseguiram chegar a ter tanta força. A razão é que surgiram novos motivos irracionais, junto com o emprego da força: não o racionalismo reversível ao seu contrário depois de atingir um exagero extremo, o racionalismo fantasiado em utopias, mas uma nova conotação geral do pensamento racional, uma nova crença no instinto e na intuição, que afasta qualquer crença na discussão e que também rejeita a idéia de tornar a humanidade madura para a discussão por meio da ditadura educadora.

Dentre os escritos interessantes para o caso, o "método revolucionário" de Enrico Ferri, só se tornou conhecido na Alemanha graças à tradução de Robert Michels (na coleção Grünberg das principais obras do socialismo). O texto seguinte refere-se à *Réflexions sur la violence,* de Georges Sorel[1], que mostra com mais evidência essas conexões histórico-intelectuais. Além disso, esse livro apresenta preferencialmente vários comentários históricos e filosóficos originais e declara abertamente que suas noções intelectuais baseiam-se em Proudhon, Bakunin e Bergson. Sua influência é bem maior do que se poderia imaginar à primeira vista, e com certeza não terminou só pelo fato de Bergson ter saído de moda[2]. Benedetto Croce disse, a respeito de Sorel, que ele havia dado uma nova forma ao sonho marxista, mas que, apesar disso, o pensamento democrático vencera definitivamente junto ao operariado. Depois dos acontecimentos na Rússia e na Itália, não podemos considerar isso assim tão definitivo. O fundamento daquelas reflexões sobre a força é uma teoria da vida concreta imediata tomada de Bergson e transferida aos problemas da vida social sob influência de dois anarquistas, Proudho e Bakunin.

Para Proudhon e Bakunin, o anarquismo representa uma luta contra qualquer tipo de unidade sistemática, contra a uniformidade centralizadora do Estado moderno, contra os políticos parlamentaristas profissionais, contra a burocracia, os militares e a polícia, contra a fé num Deus concebido como um centralismo metafísico.

A analogia das duas noções, de Deus e do Estado, foi assumida por Proudhon sob a influência da filosofia da restauração. Ele lhe conferiu uma tendência revolucionária, antiestatal e antiteológica, que foi levada às últimas conseqüências or Bakunin[3]. A individualidade concreta, a realidade social da vida é violentada em todos os sistemas abrangentes. O fanatismo do Iluminismo pela unificação não é menos despótico que a unidade e a identidade da moderna democracia. Unificação é escravidão; todas as instituições tirânicas baseiam-se no centralismo e na autoridade, quer sejam como na moderna democracia, sancionadas ou não pelo direito universal ao vot[4]. Bakunin confere a essa luta contra Deus e o Estado o caráter de uma luta contra o intelectualismo e contra a forma tradicional da cultura em geral. Ele vê — e com boas razões — no apelo à razão, a pretensão de ser o cabeça, o cérebro de um movimento, e portanto novamente uma autoridade. A ciência também não tem o direito de dominar. Ela não é a vida, ela não cria nada, ela constrói e mantém, mas ela só entende o geral, o abstrato, e sacrifica a plenitude individual da vida no altar de sua abstração. A arte é, para a vida da humanidade, mais importante que a ciência. Esse tipo de afirmaçãode Bakunin combina surpreendentemente com os pensamentos de Bergson e foi justamente enfatizado[5]. Da vida direta e imanente do próprio operariado é que se compreendeu o significado dos sindicatos e seus meios de luta específicos, principalmente a greve. Assim, Proudhon e Bakunin tornaram-se os pais do sindicalismo e criaram a tradição sobre a qual, amparados pelos argumentos da filosofia de Bergson, se situam os pensamentos de Sorel. Sua essência é formada por uma teoria do mito, que contrasta fortemente com o racionalismo absoluto e sua ditadura; mas ao mesmo tempo, como é uma doutrina da decisão ativa direta, seu contraste é muito maior ainda em relação ao racionalismo relativo do complexo todo, agrupado em idéias como o balanceamento, a discussão pública e o sistema parlamentar.

O talento para os negócios e para o heroismo, enfim, toda a atividade histórico-mundial reside, para Sorel, na força do mito. Exemplos desses mitos são: a noção de fama e de grandes nomes junto aos gregos, ou a expectativa do Juízo Final no cristianismo da Antiguidade, a crença na *vertu* e na liberdade revolucionária durante a grande Revolução Francesa, o entusiasmo racional pelas guerras alemãs de libertação de 1813. Só no mito existe o critério para se identificar se um povo ou outro grupo social tem uma missão histórica e se seu momento histórico já chegou. É do mais profundo e autêntico instinto vital, e não de um raciocínio ou de uma alegação de conveniência, que nasce o grande entusias-

mo, a grande decisão moral e o grande mito. É na intuição direta que a massa entusiasmada cria a imagem mítica que leva sua energia adiante e lhe dá tanto a força para o martírio, como a coragem para o emprego da força. Só assim um povo ou uma classe tornam-se os motores da história mundial. Onde isso não existe, nenhum poder social e político consegue manter-se, e nenhum aparato mecânico consegue construir uma barreira quando irrompe um novo fluxo de vida histórica. A partir disso, tudo depende de uma visão correta, de saber onde realmente existe hoje essa tendência ao mito e essa força vital. Com certeza não os encontraremos junto à burguesia moderna, degenerada pela ânsia de dinheiro e de posses, essa camada social moralmente arruinada pelo ceticismo, o relativismo e o sistema parlamentar. A forma de domínio dessa classe, a democracia liberal, é só uma "plutocracia demagógica". Quem é, então, atualmente, o detentor do grande mito? Sorel procura provar que só as massas socialistas do proletariado industrial ainda possuem um mito: é a greve geral, na qual eles realmente acreditam. É muito menos importante saber o que a greve geral realmente significa, hoje, do que saber qual a crença que o proletariado relaciona a ela, qual as ações e sacrifícios que o estimulam e se ele pretende produzir uma nova moral. A crença na greve geral e em uma catástrofe terrível em toda a vida social e econômica, por ela provocada, pertence à vida do socialismo. Ela nasceu das próprias massas, da vida proletária-industrial, não é uma invenção de intelectuais e literatos, uma utopia; pois mesmo a utopia, de acordo com Sorel, é um produto do espírito racionalista e pretende controlar a vida de fora, seguindo um esquema puramente mecânico.

Sob o ponto de vista dessa filosofia, o ideal burguês do entendimento pacífico, em que todos usufruem de vantagens e fazem bons negócios, torna-se fruto do intelectualismo covarde; o acordo discutido, transigido, parlamentado, surge como uma traição do mito e do grande entusiasmo, que são a referência de tudo. Surge uma outra imagem em oposição à imagem mercantil do equilíbrio: a noção bélica de uma batalha decisória sangrenta, definitiva e aniquiladora. Essa imagem surgiu em ambos os lados, em 1848, contra o constitucionalismo parlamentar: do lado da ordem tradicional, no sentido conservador, representada por um espanhol católico, Donoso-Cortés, e no anarco-sindicalismo radical por Proudhon. Ambos exigem uma decisão. Todas as idéias do espanhol referem-se à grande luta (*la gran contienda*) em que se deve evitar a terrível catástrofe que está por vir e que só pode ser contestada pela covardia metafísica de um liberalismo no qual predomina a discussão. E Proudhon, cujo pensamento pode ser caracterizado pelo escrito *La Guerre et la Paix*, fala da batalha napoleônica aniquiladora, a *Bataille Napoleónienne*. Todas as violências e infrações ao direito inerentes à luta sangrenta possuem, para Proudhon, uma sanção histórica. Ao invés dos contrastes relativos acessíveis a uma negociação parlamentar, surgem agora antíteses absolutas. "Chegará o dia das negações radicais e das alegações soberanas"[6]; nenhuma discussão parlamentar poderá impedi-lo; o povo, levado pelo seus instintos, arrebentará a cátedra dos sofistas — são todas afirmações de Cortés, que poderiam ser também literalmente de Sorel, com a diferença de que o anarquista está do lado dos instintos do povo. Para Cortés, o socialismo radical é algo mais extraordinário que a transigência liberal; ele se volta para os problemas definitivos e dá uma resposta decisiva às questões radicais, porque possui uma teologia. Justamente Proudhon é nesse caso o rival, não por ter sido o socialista mais citado em 1848, contra o qual Mont Alembert fez um famoso discurso parlamentar, mas porque ele era um representante radical de um princípio radical. O espanhol desesperava-se diante da tola falta de noção dos legitimistas e a esperteza covarde da burguesia. Só no socialismo ele viu o que chamou de instinto (*el instinto*), donde concluiu que a longo prazo todos os partidos trabalhavam para o socialismo. Assim, os opostos recuperaram suas dimensões espirituais e muitas vezes uma óbvia tensão escatológica. Diversamente à tensão dialeticamente construída do marxismo hegeliano, trata-se aqui das oposições diretas e intuitivas das imagens míticas. Marx podia, do alto de sua erudição hegeliana, tratar Proudhon como um diletante filosófico e mostrar-lhe o quanto estava equivocado a respeito de Hegel. Atualmente, um socialista radical com ajuda da filosofia moderna poderia mostrar a Marx que, nesse caso, ele foi só um mestre-escola e permaneceu totalmente imerso na supervalorização intelectual da cultura burguesa européia ocidental, enquanto o criticado Proudhon possuía o instinto para a vida real das massas trabalhadoras. Aos olhos de Cortés, o anarquista socialista era um terrível demônio, um diabo, e para Proudhon o católico era um grande inquisidor fanático, e motivo de riso. Hoje percebe-se facilmente que ambos eram mesmo rivais e todo o resto era só uma insuficiência provisória[7].

As idéias bélicas e heróicas que se relacionam à luta e à batalha são novamente levadas a sério por Sorel, como os impulsos verdadeiros de uma vida intensiva. O proletariado precisa acreditar na luta de classes como uma luta real e não como um *slogan* para os discursos parlamentares e campanhas eleitorais

da democracia; ele precisa assimilá-la a partir de um instinto de vida, sem uma construção científica, mas como criador de um mito forte no qual ele encontra a coragem para a batalha decisória. Para o socialismo e sua idéia de luta de classes não existe, portanto, um perigo maior do que a política profissional e a participação nas atividades parlamentares. Elas desgastam o grande entusiasmo transformando-o em fofocas e intrigas e matam os verdadeiros instintos e intuições dos quais surge uma decisão moral. O que a vida humana tem de valioso não surge de um raciocínio; surge nas condições de guerra junto às pessoas que participam de batalhas, animadas pelas grandes imagens míticas; depende "d'un état de guerre auquel les hommes acceptent de participer et qui se traduit en mythes précis" (de um Estado de guerra do qual os homens aceitam participar e que se traduz em mitos precisos. *Réflexions* p. 319). O entusiasmo bélico, revolucionário, e a expectativa de catástrofes terríveis pertencem à intensidade da vida e movimentam a história. Mas o impulso deve vir das próprias massas; ideólogos e intelectuais não poderiam tê-lo inventado. Assim é que surgiram as guerras revolucionárias de 1792; e também a época festejada por Sorel com Renan como a maior epopéia do século XIX, as guerras alemãs de libertação de 1813: da energia vital irracional de uma massa anônima nasceu seu espírito heróico.

Qualquer interpretação racional falsificaria a espontaneidade da vida. O mito não é uma utopia. Pois esta última, produto do pensamento racional, leva no máximo às reformas. Também não se deve confundir o elã bélico com um militarismo, e o emprego da força nessa filosofia de irracionalidade pretende ser algo diferente da ditadura. Sorel, assim como Proudhon, odeia todo intelectualismo, toda centralização, uniformização, e exige, como Proudhon, disciplina e moral rígidas. A grande batalha não será uma obra de estratégia científica, mas uma "accumulation d'exploits héroiques" (acumulação de explorações heróicas) e uma liberação da "force individualiste dans les masses soulevées" (força individualista nas massas sublevadas. *Réflexions* p. 376). A força criadora, do modo como irrompe da espontaneidade das massas entusiasmadas é, por isso, algo também diferente da ditadura. O racionalismo e todos os monismos que o seguem, a centralização e a uniformidade, e além disso as ilusões burguesas do "grande homem", pertencem, segundo Sorel, à ditadura. Seu resultado prático é a subjugação sistemática, a crueldade em forma de justiça e a construção de um aparato mecânico. A ditadura nada é além de uma máquina militar-burocrático-policial nascida de uma mente racional, enquanto o emprego revolucionário da

força das massas é uma expressão da vida espontânea, muitas vezes selvagem e bárbara, mas nunca sistematicamente cruel e desumana.

A ditadura do proletariado representa também para Sorel, como para todo aquele que enxerga o contexto histórico-intelectual, uma repetição de 1793. Quando o revisionista Bernstein expressou a opinião de que essa ditadura seria provavelmente a de um clube de oradores e literatos, ele deve ter se lembrado da imitação de 1793; mas Sorel o contradiz (*Réflexions* p. 251): a idéia de uma ditadura do proletariado é uma herança do regime antigo. A conseqüência foi que, como fizeram os jacobinos, colocou-se um novo aparato burocrático e militar no lugar do antigo. Este seria um novo domínio de intelectuais e ideólogos, mas nunca uma liberdade proletária. E também Engels, que comentou que a ditadura do proletariado seria como em 1793, foi aos olhos de Sorel um racionalista típico[8]. Mas isso não quer dizer que na revolução proletária as coisas deviam ser revisionistas-pacifistas-parlamentaristas. Na verdade, no lugar do poder mecanicamente concentrado do Estado burguês, entrou a força criadora proletária, e no lugar da *force*, a *violence*. Esta foi só um ato bélico, e não uma medida jurídica e administrativa. Marx não conhecia a diferença porque ainda vivia nas idéias políticas tradicionais. Os sindicatos proletários não-políticos e a greve geral proletária trouxeram novos métodos específicos de luta que tornaram uma repetição dos antigos meios políticos e militares totalmente impossível. Para o proletariado existia, portanto, só um perigo: o de que seus meios de luta lhe fossem tomados e paralisados pela democracia parlamentar (*Réflexions* p. 268).

Se podemos fazer frente a uma teoria irracional tão decisiva com simples argumentos[9], então teremos que apontar outras contradições — não erros no sentido de uma lógica abstrata, mas contradições inorgânicas. Sorel procurou primeiro manter a base puramente econômica do ponto de vista proletário e partir decididamente sempre de Marx, apesar de ter-lhe colocado algumas objeções. Ele tinha esperanças de que o proletariado criasse uma moral de produtores econômicos. A luta de classes foi uma luta travada em bases econômicas, com meios econômicos. No capítulo anterior mostramos que Marx seguiu no campo econômico o seu rival, o burguês, em função de uma necessidade sistemática e lógica. Nesse caso o inimigo também determinou o terreno da luta, assim como as armas, isto é, a estrutura da argumentação. Quando se segue o burguês no campo econômico, ele também terá que ser seguido na democracia e no sistema parlamentar. Além disso, sem o racionalismo técnico-científico da

economia burguesa não é possível movimentar-se, pelo menos no campo econômico. O mecanismo da produção criado pela era capitalista possui uma normalidade racionalista inerente que pode ser destruída com a coragem extraída de um mito. Mas se esse mecanismo tiver que ser levado adiante, a produção não deve crescer mais ainda, o que naturalmente era defendido por Sorel também; então o proletariado teria que renunciar a seu mito. Assim como a burguesia, por meio do superpoder do mecanismo de produção, o proletariado foi empurrado à condição racionalista e mecanicista da ausência do mito. Nesse caso, até Marx foi mais conseqüente, num sentido vital, pois ele foi mais racional. Mas de uma perspectiva irracional, era uma traição querer ser mais econômico e racionalista do que a burguesia. Bakunin percebeu isso perfeitamente. O modo de pensar de Marx ainda se prendia ao tradicional, o que significava na época, ao burguês, e assim permaneceu na dependência intelectual de seu oponente. Mesmo assim, justamente na construção que fez do burguês, ele realizou um trabalho imprescindível para o mito, no sentido que lhe deu Sorel.

Não se pode negar o grande significado psicológico e histórico da teoria do mito. Até mesmo a construção do burguês, feita com os meios da dialética hegeliana, serviu para formar a imagem de um rival no qual se poderia concentrar todos os sentimentos de ódio e desprezo. Eu acredito que a história dessa imagem do burguês é tão importante quanto a história do próprio burguês. Uma figura caricatural criada pelos aristocratas no século XIX foi adotada pelos artistas e poetas românticos que os sucederam. Desde a expansão da influência de Stendhal, todos os literatos passaram a desprezar o burguês, mesmo vivendo dele ou tornando-se a leitura preferida da burguesia, como Murger com a sua *Bohème*. Mais importante que essas caricaturas é o ódio de gênios socialmente marginalizados, como Baudelaire, que dá a essa imagem do burguês sempre uma vida nova. Essa figura, criada na França por autores franceses baseada no burguês francês, é levada por Marx e Engels à dimensão de uma construção histórico-mundial. Eles lhe dão o significado do último representante da humanidade "pré-histórica" dividida em classes sociais, do último inimigo da humanidade em geral, do último *odium generis humani*. Assim, a imagem foi ampliada infinitamente e levada ao Oriente com uma conotação grandiosa não só histórico-mundial, mas também metafísica. Ali, essa imagem conseguiu dar um novo alento ao ódio dos russos contra a artificialidade, a complexidade e o intelectualismo da civilização européia ocidental, assim

obteve a partir dela um ânimo renovado. Em solo russo comungaram-se todas as energias que haviam criado essa imagem. Tanto o russo quanto o proletário passaram a ver no burguês a encarnação de tudo aquilo que ameaçava, como um mecanismo mortal, o seu modo de vida.

Essa imagem viajara do Ocidente ao Oriente. Mas ali se fortalecera um mito, que não se originara só dos instintos da luta de classes, mas continha fortes elementos nacionais. Sorel, como numa espécie de testamento, acrescentou à última edição de suas reflexões sobre a violência, de 1919, uma apologia a Lenin. Ele o chama de o "maior teórico do socialismo depois de Marx", e compara-o, como estadista, a Pedro, o Grande; só que, atualmente, ali não se assimilou mais um intelectualismo europeu ocidental, mas muito pelo contrário, o uso proletário da força pelo menos conseguiu com que a Rússia voltasse a ser russa, que Moscou voltasse a ser a capital, e que fosse eliminada a camada superficial europeizada do país que renegava a própria Rússia. O uso da força pelo proletariado fez com que a Rússia voltasse a ser moscovita. Nas palavras de um marxista internacional esse é um elogio estranho, pois mostra que a energia do sentimento nacional é maior que o mito da luta de classes.

Os outros exemplos de mito mencionados por Sorel provam, na medida em que se manifestam nos novos tempos, que o mito mais forte está sempre no sentimento nacional. As guerras revolucionárias do povo francês, as lutas de libertação espanholas e alemãs contra Napoleão, são sintomas de uma energia nacional. No sentimento nacional funcionam elementos os mais diversos, de modos mais diversos e nos mais diversos povos: as idéias de raça e origem mais ligadas à natureza, um "apego à terra" provavelmente mais típico em tribos celto-românicas; depois a língua, a tradição, a consciência de uma mesma cultura e formação, de um destino comum, uma sensibilidade para a diversidade em si mesmos — tudo isso movimenta-se hoje muito mais na direção do sentimento nacional do que das diferenças entre classes sociais. Ambos podem se conectar, como no exemplo da amizade entre Padraic Pearse, o mártir da nova consciência nacional irlandesa, e o socialista irlandês Connoly, ambos mortos, vítimas do levante de Dublin de 1916. Um rival em comum também pode produzir uma estranha concordância: a luta do fascismo contra a maçonaria encontrou-se com o ódio que os bolchevistas nutriam por ela, definida como "a mais pérfida enganação da classe operária por uma burguesia radicalizadora"[10]. Mas ali onde se chegou a um confronto explícito dos dois mitos, na Itália, até hoje o vencedor

sempre foi o mito nacional. Seu inimigo comunista descreveu o fascismo italiano com imagens cruéis, como a face mongólica do bolchevismo; a impressão e os sentimentos provocados foram maiores do que os provocados pela imagem socialista do burguês. Até agora existe um único exemplo para o caso em que, sob a apelação consciente do mito, a democracia humana e o sistema parlamentar foram desdenhosamente afastados; foi um exemplo da força irracional desse mito nacional. Em seu famoso discurso de outubro de 1922 em Nápoles, antes da marcha sobre Roma, Mussolini disse: "Nós criamos um mito, o mito é uma crença, um entusiasmo nobre; ele não precisa ser uma realidade, ele é um estímulo e uma esperança, crença e coragem. Nosso mito é a nação, a grande nação, que pretendemos transformar numa realidade concreta." No mesmo discurso, ele chama o socialismo de uma "mitologia inferior". Como antes, no século XVI, foi novamente um italiano que expressou o princípio da realidade política. O significado histórico-intelectual desse exemplo é justamente tão forte porque o entusiasmo nacional em solo italiano possuía, até então, uma tradição democrática e parlamentar-constitucional, e parecia ser totalmente dominada pela ideologia do liberalismo anglo-saxão.

A teoria do mito é a mais forte expressão da perda da evidência do racionalismo não relativo do pensamento parlamentar. Quando os autores anarquistas, em função da inimizade contra a autoridade e a unidade descobrem o significado do mítico, então contribuem, sem o saber, para a fundamentação de uma nova autoridade, um novo sentimento de ordem, disciplina e hierarquia. É lógico que o perigo dessas irracionalidades é grande. No mínimo, alguns restos de agrupamento existentes serão dissolvidos no pluralismo de um número incalculável de mitos. Para a teologia política isso é o politeísmo, do mesmo modo que todo mito é politeísta. Mas como uma forte tendência contemporânea, não podemos ignorá-lo. Talvez um otimismo parlamentarista espere relativizar também esse movimento, e como na Itália fascista, agüentar tudo até poder ter esperanças de uma retomada da discussão. Talvez até mesmo colocar a discussão em discussão, na medida em que, afinal, se passe a discutir as coisas. Mas na retomada da discussão, será que ele não poderia então contentar-se em repetir só a sua pergunta — "Sistema parlamentar, e o que mais?" — e considerar que provisoriamente ainda não há nenhum substituto para esse sistema. Esse seria um argumento frágil, e sem condições de renovar a era da discussão.

Notas

Prefácio

1. Um exemplo bastante típico é a definição de sistema parlamentar do livro do senador e professor Gaetano Mosca, *Teoria dei governi e governo parlamentare*, 2ª edição, Milão 1925 (a 1ª edição é de 1883), p. 147; ele o entende como um governo no qual à superioridade política (*la preminenza política*) do Estado cabem elementos que resultam direta ou indiretamente de uma escolha popular. A apreciada equiparação da Constituição representativa ao sistema parlamentar também contém esse mesmo equívoco.
2. Um livro lançado recentemente, interessante, engraçado e, apesar de todos os saltos literários e imaginativos, bastante digno de atenção, *The art of being ruled*, de Wyndham Lewis, Londres, Chatto e Windus, 1926, explica essa transição do intelectual ao emocional e sensual através de uma feminilização geral e conseqüente recuo do masculino, em função da moderna democracia.
3. Justamente aqui encaixa-se uma constatação feita por Robert Michels no prefácio à 2ª edição de seu *Soziologie des Parteiwesens* (p. XVIII): "No campo da teoria, mas às vezes também no da psicologia aplicada de massas (...) a ciência alemã está bem atrás da francesa, da italiana, da americana e inglesa, em pelo menos umas três décadas, em termos de produtividade mas também de interesse." A isso devemos somente acrescen-

tar que um livro como esse de Robert Michels, com sua espantosa riqueza de material e pensamentos, é bastante apropriado para compensar pelo menos um decênio de atraso.

4. A substância política pertencente à democracia não pode permanecer somente no âmbito econômico. Da igualdade econômica não se produz uma homogeneidade política; grandes diferenças econômicas podem — negativamente — anular ou pôr em perigo uma homogeneidade política em geral predominante. Um desdobramento maior dessas teses pertencem a um outro contexto.
5. Até onde existe um "pluralismo", e o pluralismo social no qual, de acordo com a prognose de M. J. Bonn, *Die Krisis der europäischen Demokratie*, 1925, a suposta democracia humana atual poderá dissolver-se, ele já existe há muito tempo de outra forma mais eficaz, e sempre existiu.
6. Essa diferença foi bem explicada num ensaio digno de nota de Werner Becker, na revista *Schildgenossen*, de setembro de 1925. O trabalho baseia-se no excelente relatório de meu seminário político realizado no semestre do verão de 1925. A dissertação de H. Hefele, em *Hochland*, de novembro de 1924, enfatiza o contraste entre liberalismo e democracia. Mas eu insisto em colocar-me diante de Becker e Hefele, na definição da democracia como uma identidade de governantes e governados.
7. *Die Krise des modernen Staats gedankens in Europa*, Stuttgart, 1925.
8. *Archiv für Sozialwissenschaften*, agosto de 1925, vol. 54, p. 533.

Introdução

1. Dentre as publicações alemãs (dissertações e brochuras) podemos citar os escritos ricos em idéias de:

   BONN, M. J. *Die Auflösung des modernen Staates*, Berlim, 1921, e *Die Krisis der europäischen Demokratie*, Munique, 1925.

   BEYERLE, K. *Parlamentarisches System — oder was sonst?*, Munique, 1921.

   LANDAUER, Carl. Sozialismus und parlamentarisches System. *Archio für Sozialwissenschaften,* 1922, vol. 48, caderno 3.

   Die Wege zur Eroberung des demokratischen Staates durch die Wirtschaftsleiter, na edição em homenagem a Max Weber, 1922, volume II.

   Die Ideologie des Wirtschafts parlamentarismus, na edição comemorativa para L. Brentano 1925, vol. I, p. 153 e segs.

   THOMA, R. *Der Begriff der modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff*, edição em homenagem a Max Weber, 1922, vol II (sobre isso: SCHMITT, Carl. *Archiv für Sozialwissenschaften* 1924, vol. 51, caderno 3), *Zur Ideologie des Parlamentarismus und der Diktadur*, *Archiv für Sozialwissenschaften* (Arquivo de Ciências Sociais), 1924, vol. 53, caderno I.

   MARR, Heinz. *Klasse und Partei in der modernen Demokratie*, discursos e ensaios da *Frankfurter*, caderno I, Frankfurt 1925 (sobre isso: ROSENBAUM, E. no *Hamburgischen Wirtschaftsdienst* de 26 de fevereiro de 1926.)

   LÖWENSTEIN, Karl. *Minderheitsregierung in Grossbritannien*. Munique, 1925.

   PORT, Hermann. Zweiparteiensystem und Zentrum, revista *Hochland*, julho de 1925.

   LAMBACH, W. *Die Herrschaft der 500*. Hamburgo, 1925.

   MÜLLER-MEININGEN, Ernst. *Parlamentarismus*. Berlim, 1926.

Sobre os pontos de vista de Oswald Spengler, a palestra abrangente e resumida de Otto Koellreuther, *Die Staatslehre Oswald Spenglers*, Jena, 1924.

Literatura abrangente sobre o problema da "situação profissional":

HERRFAHRD. *Das Problem der berufsständischen Vertretung*. Berlim, 1921.

TATARIN-TARNHEYDEN, Edgar. *Die Berufstände*. Berlim, 1922.

_____. *Kopfzahldemokratie, organische Demokratie und Oberhausproblem*, na *Zeitschrift für Politik*, vol. 15, p. 97 e segs;

BRAUWEILER, Heinz. *Berufsstand und Staat*. Berlim, 1925.

_____. *Parlamentarismus und berufsständische Verfassungsreform*, *Preussische Jahrbricher*, outubro de 1925, e o ensaio crítico acima mencionado de Carl Landauer.

Sobre as dificuldades específicas do sistema parlamentar diante dos problemas da economia moderna:

GOPPERT. *Staat und Wirtschaft*. Tubinga, 1924.

I. Democracia e parlamentarisno

1. Sobre isso há o trabalho extraordinário de Kathleen Murray sobre Taine e o romantismo inglês, Munique e Leipzig, 1924.
2. *The Clarke Papers*, editado por C. H. Firth, vol II Camden Society, MNCCCXCIV, p. 257/58.
3. Bastante rico em ensinamentos sobre essa dialética da democracia: STEIN, L. *Die sozialistischen und kommunistischen Bewegungen*, 1848, apêndice, p. 25/26.
4. Cf. MAURRAS. *L'avenir de l'intelligence*, 2ª edição, 1905, p. 98.
5. Sobre isso ver SCHMITT, Carl. *Die Kernfrage des Völkerbundes*, Berlim, 1926.
6. *Teologia política*, ver adiante.

II. Os princípios do sistema parlamentar

1. ZWEIG, Egon. *Die Lehre vom pouvoir constituant*. Tubinga, 1909, passim.
2. *Die Verschiebung der konstitutionellen Ordnung durch Verhältniswahl*, no tributo da Faculdade de Direito de Bonn para Karl Bergbohm, Bonn, 1919, p. 278; *Die politische Gewalt im Verfassungstaat und das Problem der Staatsform*, tributo da Faculdade de Direito de Berlim para Wilh. Kahl, Tubinga, 1923, p. 22.
3. Dentre os comentários característicos podemos citar: ESMEIN. *Elements de droit constitutionnel*, 5ª edição, 1909, p. 274: "Car le régime représentatif [entende-se "o sistema parlamentar"] est essentiellement un régime de débat et de libre discussion"; (Porque o regime representativo é essencialmente um regime de debate e de livre discussão); além disso a 7ª edição da mesma obra, Esmein-Nezard, 1921, vol. I, p. 448: todas as instituições do direito constitucional parlamentar atual são por ele justificadas, ao dizer que tal sistema de governo "suppose la pleine liberté de décision et de discussion" (supõe plena liberdade de decisão e de discussão da assembléia legislativa); além disso LASKI, H. *The foundations of Sovereignty*. Nova York, 1921, p. 36: "The fundamental hypothesis of government in a representative system is that is government by discussion" (A hipótese fundamental do governo num sistema representativo é que ele é um governo de discussão). Veja também abaixo a nota desse estudo.
4. GUIZOT. *Histoire des origines du gouvernement representatif en Europe*. Bruxelas 1851, t. II, p. 10/11. O livro formou-se a partir de palestras proferidas por Guizot desde 1820, às vezes reformuladas; são o resultado do que um famoso erudito, um político experiente e uma pessoa nobre observou e pensou nos anos de 1814 a 1848; sua teoria do sistema parlamentar, plena de espírito anglo-saxão, consta do seu prefácio (maio de 1851): "La foi et l'esperance qui ont rempli ma vie et qui ont été, jusqu à ces dermiers jours, la foi et l'esperance de notre temps" (A fé e a esperança que preencheram minha vida e que foram, até os últimos dias, a fé e a esperança de nosso tempo). O significado típico de Guizot pode ser bem compreendido em: KRABBE. *Die moderne Staatsidee*. Haag, 1919, p. 178. Por causa do seu exaustivo resumo, o comentário mencionado no texto será citado por extenso: "C'est de plus le caractère du système qui n'admet nulle part la légitimité du pouvoir absolu d'obliger tous les citoyens à chercher sans cesse, et dans chaque occasion, la vérité, la raison, la justice, qui doivent regler le pouvoir de fait. C'est ce que fait le système representatif: 1°) par la discussion qui oblige les pouvoirs à chercher en commun la vérité; 2°) par la publicité qui met les pouvoirs occupés de cette recherche sous les yeux des citoyens; 3°) Par la liberté de la presse qui provoque les citoyens eux-même à chercher la vérité et à la dire au pouvoir" (Além disso, é a característica do sistema que não admite, em nenhum lugar, a legitimidade do poder absoluto para obrigar todos os cidadãos a procurar sem cessar e em cada ocasião a verdade, a razão, a justiça, que devem ser regras do poder de fato. É o que faz o sistema ser representativo: 1°) pela discussão que obriga todos os poderes a procurar a verdade; 2°) pela publicidade que coloca os poderes encarregados dessa pesquisa sob o olhar dos cidadãos; 3°) pela liberdade de imprensa que deixa os cidadãos procurarem, eles mesmos, a verdade e transmiti-la depois aos poderes).

Na expressão "sistema representativo", representação significa a representação do povo (de bom senso) no Parlamento. A equiparação do sistema representativo com o sistema parlamentar é determinativo da confusão do século XIX. O conceito de representação possui uma problemática profunda, e de modo algum ainda de consciência geral. Para o interesse do estudo em pauta é suficiente falar só do sistema parlamentar e só mencionar brevemente a particularidade específica do verdadeiro conceito de representação: ela pertence essencialmente à esfera da publicidade (ao contrário da substituição, da delegação, do mandato etc., que originalmente são de natureza do direito privado) e pressupõe uma certa dignidade pessoal, tanto junto aos representados como aos representantes, e junto àqueles diante dos quais se representa (diferentemente da representação de interesses, da condução de negócios etc.). Num exemplo muito claro e típico do século XVIII, o príncipe é representado diante de outro príncipe pelo seu embaixador (que tinha que ser nobre), enquanto os negócios econômicos e outros, são informados por um "agente". Na luta do Parlamento contra a monarquia absoluta o Parlamento surgiu como representante do povo, (concebido como unidade abrangente) na Constituição francesa de 1791. Ali onde a monarquia absoluta se afirmou, ela teve que contestar a possibilidade ou a legitimidade de uma representação do povo, e procurou por isso fazer uma representação de interesses de classe (como na Alemanha de 1815-1848). Geralmente quando um Parlamento "livre", independente dos mandatos imperativos dos eleitores é definido, num sentido especial, como uma assembléia "representativa", isso pode ser explicado pela ênfase numa importante unidade pragmática. Na verdade, o Parlamento como representante de todo o povo não é dependente dos eleitores, porque estes não são realmente todo o povo, não são a nação toda.

Só aos poucos, quando não se conseguiu mais imaginar o conceito de pessoa e as coisas tornaram-se pragmáticas, portanto ao longo do século XIX, confundiu-se a totalidade dos eleitores ou burgueses com direito de voto (ou sua maioria) com a pessoa geral predominante, povo ou nação, e perdeu-se o sentido de uma representação do

povo, assim como da representação em geral. Já na luta pela representação que se travou na Alemanha de 1815-1848, a confusão foi indescritível e mal se conseguia reconhecer se o Parlamento devia representar o povo diante do rei (portanto existiam dois representados, o rei e o povo, no interior do Estado) ou se o Parlamento, ao lado do rei, era representante da nação (como na França após a Constituição de 1791, quando existiam dois representantes). As descrições históricas, tanto da Assembléia Nacional francesa de 1789 como da luta alemã pela "Constituição representativa" sofreram do mal-entendido de um conceito tão essencial como "representação". Isso vale também para o livro valioso e louvável de Karl Löwenstein, *Volk und Parlament nach der Staatstheorie der französischen Nationalversammlung von 1789,* Munique, 1922. Sobre o conceito de representação na literatura alemã de 1815-1848, veja a dissertação de Bonn, de Emil Gerber, 1926.

5. *Monografias*, 1860, I, p. 5.
6. *Die Moderne Demokratie*. Jena, 1913, nova edição, 1921; *Die parlamentarische Kabinettsregierung*, Stuttgart 1919, e o ensaio Gewaltentrennung, Gewaltenteilung und gemischte Staatsform. *Vierteljahrsschrift fuer soziale und Wirtschaftsgeschichte*, XIII, 1916, p. 562.
7. *Kritik der öffentlichen Meinung*. Berlim, 1922, p. 100.
8. Detalhes em meu livro sobre a ditadura, Munique e Leipzig, 1921, p. 14 e segs.; além disso, MEINECKE. *Die Idee der Staatsräson*.. Munique e Berlim, 1924, e ainda meu discurso na *Arch. F. Sozialw*. vol. 56, caderno I.
9. Como no *Discours sur les conventions nationales* (1° de abril de 1791), e além disso no discurso sobre monarquia e república (também em 1791, *Oeuvres* XI). A crença na arte da impressão de livros pertence às características do Iluminismo revolucionário. Um ensaio do ano I da República (citado a partir do *Citateur Répubicain*, Paris, 1834, p. 97) enumera os resultados: toda a falta de liberdade, toda carga, todo obstáculo à felicidade geral desaparecerá, as guerras acabarão, e em seu lugar surgirão a riqueza, a abundância e a paz — "tels seront les bienfaits de l'imprimerie" (esses serão os benefícios da imprensa).
10. Veja KAUFMANN, Erich. *Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie*. Tubinga, 1921, p. 60/61.
11. No escrito *On liberty of the Press and Public Discussion* (Sobre a liberdade de imprensa e da discussão pública), 1821.
12. Ele fala do balanceamento dos interesses na *volonté générale*, veja, *Contrato Social* II, cap. 9, parágr. 4; II nota; IV, 4 parágr. 25; IV, 5; principalmente I, 8 parágr. 2; II 6 parágr. 10; III 8 parágr. 10.

13. Veja p. 149 de meu livro sobre a ditadura.
14. P. 115/116 da edição de Edimburgo de 1579.
15. *De jure belli ac pacis*, 1.I c. III parágr. 6 (foi usada a edição de Amsterdã de 1631). Grotius também usa a comparação com a matemática para fundamentar sua avaliação, que recusa o fato concreto particular.
16. Para a atualidade ainda hoje totalmente pragmática de Locke, as explanações de KAUFMANN, Erich. *Untersuchungsausschuss und Staatsgerichtshof*. Berlim, 1920, p. 25 e segs, são um brilhante exemplo que deve ser lembrado, mesmo em função de seu significado para o conceito material de lei.
17. FRIGGIS, John Neville. *The divine right of kings*, 2ª edição, Cambridge, 1914.
18. Essa afirmação de Jonh Marshall foi citada como lema ao capítulo 16 do livro de James Beck sobre a Constituição americana. Edição alemã de Alfred Friedmann, Berlim, 1926.
19. *Teologia política*, p. 90 e seg.
20. *Leviathan*, cap. XXVI, p. 137, da edição inglesa de 1651.
21. *Dissertation on parties*, letter X.
22. Sobre isso, há as explicações excepcionalmente interessantes de BARTHÉLÉMY, Joseph. *Le rôle du pouvoir exécutif dans les republiques modernes*. Paris, 1906, p. 489. A afirmação acima citada de Condorcet encontra-se em sua reportagem sobre o "projet girondin", *Archives parlamentaires* LVIII, p. 583 (citado em Barthéleny).
23. Titre VIII, Section II, Art. 4 (Duguit-Monnier, p. 52): As características dos decretos são diferentes das leis: "Application locale ou particuliere et la nécessité de leur renouvellement à une époque déterminée (Aplicação local ou particular, e a sua necessidade de renovação em uma determinada época). A Constituição de 21/06/1793 no artigo 54 e 55 determina o conceito de lei de acordo com as matérias regulamentadas.
24. *Enzyklopädie*, parágr. 544.
25. *Irrtum und Rechtsgeschäft*, p. 201 e segs.
26. Hamilton, in n° LXX, de 18/03/1788, Montesquieu também, em *Esprit de Lois* XI, 6 é da opinião que o Executivo deveria ficar nas mãos de uma única pessoa, porque se trata no caso de uma ação direta, ao passo que a legislação — como ele se expressa, cuidadosamente — "ficaria melhor" nas mãos de muitos. Sobre a representação popular ele faz o comentário característico, dizendo que seria uma grande vantagem dos representantes "qu'ils sont capables de discuter les affaires. Le peuple n'y est point du tout propre; ce qui forme um des grands inconvénients de la democracie" (que eles possam *discutir* as questões. O povo não é, de modo algum, próprio, o

que forma um dos grandes inconvenientes da democracia). A diferenciação do Legislativo em deliberação e reflexão, e o Executivo em ação, também retorna em Siéyès (veja, *Politische Schriften*, edição alemã 1796, II p. 384).

27. É de grande significado para as idéias de equilíbrio o fato do deísmo de Deus manter-se como uma instância externa ao mundo. É diferente quando a balança é controlada por um terceiro ou quando o balanceamento se dá por si só por meio de contrapesos. A declaração de Swift do ano de 1701 é típica para a primeira idéia (e importante para a teoria do equilíbrio de Bolingbroke): "'The balance of power' supposes three things; First, the part which is held, together with the hand that holds it; and then two scales with whatever is weighed therein" (O equilíbrio do poder pressupõe três coisas: primeiro, a parte que é apoiada, junto com a mão que a apóia; e depois os dois pratos com o que estiver dentro deles). Agradeço ao doutor Eduard Rosenbaum essa referência; veja *Weltwirstschaftliches Archiv*, 18 B1, outubro de 1922, p. 423.
28. *Oeuvres* XIII, p. 18.
29. *Rechtsphilosophie*, parágr. 301, 314, 315; a citação seguinte no texto refere-se aos parágr. 315 e 316 da *Rechtsphilosophie*.
30. MOHL. *Enzyklopädie der Staatswissenschaften*. 2ª edição, Tubinga, 1872, p. 655.
31. Bluntschli, artigo Postische Parteien, em seu dicionário político. Sobre Lorenz von Stein, veja minha *Teologia política*, p. 118. Sobre essa explicação dos partidos, característica do liberalismo alemão, veja também MEINECKE, Fr. *Idee des Staatsräson*, p. 525.
32. *Allgemeines Staatsrecht*, I. vol. Munique, 1868, p. 488. Uma ligação interessante das boas e velhas definições dos princípios parlamentaristas com os equívocos modernos é o estudo de Adolf Neumann-Hofer, Die Wirksamkeit der Kommissionen in den Parlamenten. *Zeitschr. f. Politik*, vol. 4, 1911, p. 51 e seguintes. Ele parte da idéia de que numa assembléia plena, pública, como nos mostra a experiência, já não se discute mais; mas para salvar a discussão, ele acredita poder transformar as comissões em um "clube de disputas" (p. 64/65). Sobre a falta de compreensão, ali implícita, do conceito de discussão, veja o prefácio desse livro.
33. FORCADE, Eugene. *Études Historiques*. Paris, 1853, no tratado de Lamartine sobre a história da revolução, de 1848. O próprio Lamartine também é um exemplo dessa crença na discussão, que ele contrapõe ao poder e à força. Seu escrito sobre um governo sensato (do ano de 1831) assim como o estudo *Le passé, le présent, l'avenir de la République,* do ano de 1848, estão plenos dessa crença. Ele acha até que o jornal, pela manhã, surge como o sol nascente, espalhando a luz! Um sintoma significativo e característico disso é a descrição hínica de Victor da *Tribune*, em seu

famoso escrito *Napoléon le Petit*. A crença na discussão caracteriza essa época. É por isso que Hauriou, autor de *Précis de droit constitutionnel* (Paris, 1923) define a era do sistema parlamentar como a era da discussão (*l'age de la discussion*, p. 189, 201 e em outros trechos); além disso, um liberal convicto como Yves Guyot já contrapõe, no título de seu livro *Politique parlamentaire — Politique atavique* (Paris 1924) o governo parlamentar baseado na discussão (que para ele é, naturalmente um *gouvernment de discussion*) ao "atavismo" de qualquer política de não-discussão. Assim, o sistema parlamentar torna-se idêntico à liberdade e à cultura em geral, e L. Gumplowitcz, escreve, no seu *Sociologie und Politik* (Leipzig, 1892, p. 116) numa dissolução conceitual total: "O caráter e marca da cultura asiática é o despotismo, e da cultura européia é o regime parlamentarista."

III. A ditadura no pensamento marxista

1. No século XIX a filosofia teve um papel apenas discreto nessa associação — como antigamente em sua associação com a Igreja e, do mesmo modo, ela não poderá renunciar a essa ligação tão depressa. PICHELER, H. *Zur Phisolosophie der Geschichte*. Tubinga, 1922, p. 16.
2. Essa não é só uma maneira de falar. Quando numa sociedade existe a possibilidade de um "nada" social, fica provada a ausência da ordem social. Não pode existir ordem onde existe um vácuo assim.

IV. Teorias irracionais do emprego direto da força

1. Citado de acordo com a 4ª edição, Paris 1919; a primeira publicação foi em 1906 no *Mouvement socialiste*.
2. Na Alemanha, Sorel ainda hoje é pouco conhecido (1926) e apesar de ter inúmeras obras traduzidas para o alemão, nos últimos anos, ele foi ignorado naquele país, talvez por causa do "eterno discurso". Wyndham Lewis em *The art of being ruled*, Londres, 1926, tem toda razão quando diz (p. 128): "George Sorel is the key to all contemporary political thought" (George Sorel é a chave para todo o pensamento político contemporâneo). Nota à 2ª edição.
3. *Teologia política*, p. 110.
4. BAKUNIN. *Oeuvres*, t. IV. Paris, 1910, p. 428 (na disputa com Marx, do ano 1872) II, p. 34, 42 (o referendo como nova mentira).

5. BRUPBACHER, Fritz; MARX e BAKUNIN: *Ein Beitrag zur Geschichte der internationalen Arbeiterassoziation* (sem data) p. 74 e segs.
6. "Llega el dia de las negaciones radicales o de las afirmaciones soberanas"; *Obras* IV p. 155 (no ensaio sobre catolicismo, liberalismo e socialismo).
7. Nota para a 2ª edição: devo acrescentar que são os dois rivais de fato dentro do círculo cultural europeu ocidental. Proudhon ainda se encontrava imerso na tradição moral; seu ideal era a família monogâmica, fundamentada na *pátria potestas*, que contradizia o anarquismo conseqüente; veja sobre isso a minha *Teologia política*, 1922, p. 121. Só com os russos, principalmente Bakunin, é que surge o real inimigo de todos os conceitos tradicionais da cultura européia ocidental. Proudhon e G. Sorel (nisso eu dou razão a Wyndhan Lewis, obra citada, p. 360) são ambos ainda "romanos", e não anarquistas como os russos. J. J. Rousseau, que é também definido por Wyndham Lewis como um anarquista autêntico, não me parece um caso claro, porque ele ainda é romântico; sua relação com questões como Estado e família só pode ser julgada como um ocasionalismo romântico.
8. *Matériaux d'une théorie du prolétariat*. Paris 1919, p. 53.
9. Não se pode apresentar nenhuma objeção a Sorel, pelo fato dele apoiar-se em Bergson. As suas teorias políticas do antipolítico, isto é, do antiintelectual, fundamentam-se numa filosofia de vida concreta; tal filosofia mostra, como o hegelianismo, diversas possibilidades de emprego na vida concreta. Na França, a filosofia de Bergson serviu ao mesmo tempo, para uma volta à tradição conservadora, ao catolicismo e a um anarquismo ateu radical. Esse não é, de modo algum, um sinal de falsidade interna. No contraste entre os hegelianos de direita e de esquerda esse fenômeno possui uma analogia interessante. Poder-se-ia dizer que uma filosofia possui, ela mesma, uma vida presente, quando vivencia contrastes vivos e considera todos os rivais beligerantes como inimigos vivos. Sob esse ponto de vista vale a pena observar que só os rivais do sistema parlamentar da filosofia de Bergson criaram essa vitalidade. O liberalismo alemão da metade do século XIX, ao contrário, utilizou o conceito de vida justamente no sistema parlamentarista constitucional e viu o Parlamento como detentor vivo dos contrastes da vida social; veja acima, p. 47.
10. Declaração de Trotski sobre a maçonaria, no 4º Congresso Mundial da Terceira Internacional (1º de dezembro de 1922).

Teologia política

Quatro capítulos sobre a doutrina da soberania

Prefácio à segunda edição

Esta segunda edição da *Teologia política* permaneceu inalterada. Hoje, depois de doze anos, já se pode avaliar o quanto esse texto, surgido em março de 1922, manteve-se atual. Até mesmo a discussão do normativismo liberal e sua espécie de "Estado de direito" manteve-se literalmente a mesma. Algumas reduções são o resultado do corte de trechos que tratavam de coisas não essenciais.

No decorrer dos últimos anos, surgiram inúmeros novos casos de aplicação da teologia política. A "representação", que durou do século XV até o século XIX, a monarquia do século XVII, cujo soberano era imaginado como o Deus da filosofia barroca, o "neutro" do século XIX, "qui règne et ne gouverne pas" (que reina e não governa) e até as idéias do Estado dispositivo e administrativo puro "qui administre et ne gouverne pas" (que administra e não governa), são também alguns exemplos da fecundidade do pensamento de uma teologia política. O único problema das diversas etapas individuais da questão da secularização — do teológico ao moral, humano e econômico, passando pelo metafísico — foi tratado em meu discurso sobre "A era das neutralizações e despolitizações" (outubro, 1929, Barcelona). Dentre os teólogos protestantes, Heinrich Forsthoff e Friedrich Gogarten, principalmente, mostraram que sem o conceito de secularização nem teria sido possível compreendermos os últimos séculos de nossa

história. Naturalmente, a teologia protestante apresenta uma doutrina diferente, aparentemente apolítica, que concebe Deus como o "completamente outro", como no seu liberalismo político em que o Estado e a política são o "completamente outro". Enquanto isso, nós reconhecemos o "político" como o "total", por isso sabemos também que a decisão, mesmo sendo algo *apolítico*, representa sempre uma decisão *política*, independente de *quem* ela atinge e *que roupagens* ela assume para se justificar. Isso também vale quando se quer saber se uma determinada teologia é política ou apolítica.

Quero completar também a observação a respeito de Hobbes, dos dois tipos de pensamento jurídico, no final do segundo capítulo, porque essa questão refere-se à minha cátedra e à minha profissão de professor de direito. Atualmente, eu não identificaria mais só dois tipos de pensamento jurídico-científico, mas sim três, portanto, além do normativista e o do princípio decisório, também o tipo institucional. A discussão de minha doutrina das "garantias institucionais" na jurisprudência alemã e o estudo da profunda e importante teoria institucional de Maurice Hauriou possibilitaram-me essa compreensão. Enquanto o pensamento normativista puro mantém-se dentro de regras impessoais e o do princípio decisório aplica o "bom direito" da situação política corretamente compreendida, transformando-o numa decisão pessoal, o pensamento jurídico-institucional desdobra-se em instituições e configurações suprapessoais. E, enquanto o normativista, em sua descaracterização, transforma o direito num mero *modus* funcional de uma burocracia de Estado, e o do princípio decisório corre sempre o perigo de perder, através da funcionalização do momento, o "ser" que repousa em todo grande movimento político, um pensamento institucional isolado leva ao pluralismo de um crescimento sem a soberania corporativo-feudal. Dessa maneira, as três esferas e elementos da unidade política "Estado-movimento-povo", podem ser classificados tanto em suas formas salutares quanto nas descaracterizadas, nos três tipos de pensamento jurídico. Os assim chamados positivismo e normativismo da doutrina alemã do direito de Estado da era guilhermínica e da República de Weimar são só um normativismo contraditório em si, degenerado (porque em vez de fundamentado num direito natural ou da razão, está ligado a normas de valor meramente factual), misturado a um positivismo que era só um princípio decisório degenerado juridicamente cego, apoiado na força normativa do "factual" e não na autêntica decisão. A mistura sem forma, ou de forma ineficaz, não estava à altura de um problema sério de direito de Estado e

de Constituição. A última fase das ciências alemãs de direito de Estado caracteriza-se pela falta de resposta ao caso decisivo do conflito constitucional com Bismarck na Prússia e, conseqüentemente, também da resposta a todos os outros casos decisivos. Para evadir-se da decisão, o direito de Estado apregoou uma norma que se voltou contra ele mesmo e que desde então usa como lema: "O direito de Estado termina aqui."

Berlim, novembro de 1933.

Carl Schmitt

I. Definição de soberania

Soberano é aquele que decide sobre o Estado de exceção.

Essa definição pode ser atribuída ao conceito de soberania como um conceito-limite em si mesmo. O conceito-limite não é um conceito confuso, como na feia terminologia da literatura popular, mas um conceito da esfera extrema; isso quer dizer que sua definição não se encaixa num caso normal, mas sim num caso limite. O fato de se entender o Estado de exceção como um conceito genérico da doutrina de Estado, e não como qualquer situação emergencial ou Estado de sítio, será esclarecido na seqüência. E o fato também de o Estado de exceção, no sentido eminente, ser adequado para a definição jurídica de soberania, tem uma razão sistemática lógico-jurídica. A decisão sobre a exceção é, portanto, uma decisão no sentido eminente. Pois uma norma genérica, como se apresenta a norma jurídica válida, não pode nunca assimilar uma exceção absoluta e, portanto, nunca justificar totalmente a decisão tomada em um verdadeiro caso de exceção. Quando Mohl, em sua *Monographien* (p. 626) diz que a prova da existência de um Estado emergencial não pode ser jurídica, então ele parte do pressuposto de que uma decisão, no sentido jurídico, deve ser totalmente afastada do conteúdo de uma norma. Mas essa é a questão. No geral, o modo como Mohl faz essa declaração, mostra que ele é só

uma expressão do liberalismo do Estado de direito e não compreendeu o significado independente da decisão.

O esquema abstrato que é montado como definição da soberania (a soberania é o ponto culminante do poder, e não o desvio do poder) pode ser considerado válido ou não, sem que nisso haja uma grande diferença, prática ou teórica. Em geral, não se briga por causa de um conceito, pelo menos não na história da soberania. Briga-se por causa da sua aplicação concreta, e isso significa brigar para saber quem toma as decisões em caso de conflito, para saber no que se constitui o interesse público ou estatal, a segurança e a ordem públicas, *le salut public* etc. O caso excepcional, aquele caso não circunscrito na ordem jurídica vigente, pode ser no máximo definido como um caso de emergência extrema, de perigo à existência do Estado ou algo assim, mas não pode ser circunscrito numa tipificação jurídica. É só esse caso que torna atual a questão do sujeito da soberania, isto é, a questão da soberania em geral. Não se pode determinar com clareza precisa quando ocorre um caso emergencial, como também não se pode enumerar o que pode ser feito nesses casos, quando se trata realmente de um caso emergencial extremo que deva ser eliminado. Um pressuposto, como por exemplo o teor da competência, deve ser necessariamente irrestrito. No sentido do Estado de direito não há, portanto, nenhuma competência, nesse caso. A Constituição, no máximo, menciona quem pode tratar da questão. Se esse tratamento não se subordinar a nenhum controle, então não se distribuirá (como na prática da Constituição do Estado de direito) de alguma forma entre as diversas instâncias mutuamente restritivas e balanceadoras; assim se evidenciará claramente quem é o soberano. Ele não só decide sobre a existência do Estado emergencial extremo, mas também sobre o que deve ser feito para eliminá-lo. Ele se situa externamente à ordem legal vigente, mas mesmo assim pertence a ela, pois é competente para decidir sobre a suspensão total da Constituição. Todas as tendências do desenvolvimento do moderno Estado de direito são no sentido de eliminar o soberano. É nisso que se situa a conseqüência da idéia de Krabbe e Kelsen, discutida no próximo capítulo. Mas se o caso extremo de exceção realmente pode ou não ser eliminado do mundo, não é uma questão jurídica. A confiança e a esperança de que ele possa realmente ser eliminado depende muito mais de convicções filosóficas, principalmente histórico-filosóficas ou metafísicas.

Existem algumas concepções históricas do desenvolvimento do conceito de soberania. Mas elas se limitam à composição de fórmulas abstratas nas quais, didática e interrogativamente, as definições de soberania estão contidas. Ninguém se deu ao trabalho de examinar melhor a retórica interminável, repetitiva e totalmente vazia, dos famosos autores do conceito de soberania, de poder máximo. Já com Bodin*, surge a idéia do conceito orientado ao caso de exceção, isto é, ao caso crítico. Ele é o início da moderna doutrina de Estado, muito menos por causa da sua sempre citada definição ("la souveraineté est la puissance absolute et perpétuelle d'une république" — a soberania é o poder absoluto e perpétuo de uma República) do que pela sua doutrina dos "vraies remarques de souveraineté" (sinais verdadeiros de soberania; cap. x do primeiro livro de *A república*). Ele ilustra seu conceito com vários exemplos práticos, e volta sempre àquela mesma dúvida: "Até onde o soberano está preso às leis e comprometido com as corporações?" Essa última pergunta, principalmente, é respondida por Bodin quando ele diz que as promessas são compromissos porque a força do compromisso de uma promessa repousa no direito natural. Mas, no caso emergencial, o compromisso segundo fundamentos naturais genéricos acaba. Geralmente, diz ele, diante das corporações ou do povo, o príncipe só é obrigado a algo na medida em que o cumprimento da sua promessa é de interesse do povo; mas ele não permanece ligado ao compromisso se "la nécessité est urgente" (a necessidade é urgente). Essas não são, realmente, teses novas. O decisivo nas declarações de Bodin é que ele reduz a explicação das relações entre o príncipe e as corporações a um simples "é isso ou aquilo" por meio de sua remessa ao caso de emergência. Esse é, na verdade, o fator mais marcante de sua definição, que considera a soberania uma unidade indivisível e decide definitivamente a questão do poder do Estado. Seu trabalho científico e o fator de seu sucesso são, portanto, o resultado dessa inclusão da decisão no conceito de soberania. Hoje quase não existe uma explicação para o conceito de soberania no qual não apareça essa citação de Bodin. Mas em nenhum lugar encontramos a citação do trecho essencial daquele capítulo de *A república*. Bodin pergunta se as promessas que o príncipe faz às corporações ou ao povo anulam sua soberania. E responde apontando o caso em que se torna necessária a transgressão dessas promessas, a modificação ou anulação das leis, "selon l'exigence des cas, des temps et des personnes" (segundo a exigência de cada caso, da época, e das

* Jean Bodin, jurista e economista francês (1530-1596). Em *A república* estabeleceu a doutrina da soberania do Estado independente de influências internas e externas.

pessoas). Se, num caso assim, o príncipe tiver que consultar previamente o Senado ou o povo, então ele terá que dispensar-se de seus súditos. Mas isso parece um absurdo a Bodin, pois ele acha que, como as corporações também não são donas da lei, elas deveriam, por seu lado, pedir dispensa ao príncipe; a soberania seria então "jouée à deux parties" (exercida por duas partes); às vezes pelo povo, às vezes pelo príncipe, e isso contraria toda a razão e todo o direito. Por isso, o poder de suspender a lei vigente — em geral ou em casos isolados — é a característica verdadeira da soberania, da qual Bodin pretende derivar todos os outros poderes (declaração de guerra e conclusão da paz, nomeação de funcionários, última instância, direito de indulto etc.).

Em meu livro sobre a ditadura (*Die Diktatur*, Munique e Leipzig, 1921) mostrei, em contraposição ao esquema tradicional da descrição histórica, que mesmo entre os autores do direito natural do século XVII, a questão da soberania era entendida como a questão da decisão sobre o caso de exceção. Isso vale principalmente para Pufendorff. Todos concordam que quando surgem contradições no interior de um Estado, cada partido, naturalmente, quer só o bem geral — é nisso afinal que reside o *bellum omnium contra omnes*; mas que a soberania, e com isso o próprio Estado, é que devem, decidir esse conflito e determinar definitivamente o que é ordem e segurança pública, quando ela é perturbada etc. Na realidade concreta, a ordem e a segurança públicas apresentam-se de modo bem diferente; isto é, de acordo com uma burocracia militar, uma auto-administração dominada pelo espírito comercial ou uma organização partidária radical, que decidem quando essas ordem e segurança predominam e quando elas correm perigo ou são perturbadas. Pois cada ordem baseia-se numa decisão, e o conceito da ordem jurídica, aplicado como algo natural, também contém em si mesmo a oposição dos dois diferentes elementos do jurídico. Até mesmo a ordem jurídica, como toda ordem, baseia-se numa decisão e não numa norma.

Se apenas Deus é soberano, isto é, aquele que na realidade terrena age indiscriminadamente como seu representante — o imperador, o proprietário de terras ou o povo (aqueles que podem identificar-se com o povo) —, é uma pergunta sempre dirigida ao sujeito da soberania, a aplicação do conceito numa situação concreta. Desde o século XVI, os juristas que discutem essas questões partem de um catálogo dos poderes da soberania, composto de uma série de características necessárias a ela, e que remonta essencialmente às explicações acima citadas de Bodin. Ser soberano significava possuir esses poderes. A argu-

mentação do direito de Estado operou nas difusas relações jurídicas do velho império alemão, concluindo que se uma dentre inúmeras características for indubitável, as outras, incertas, também deverão sê-lo. A controvérsia movimentava-se sempre ao redor da dúvida sobre quem seria o detentor desses poderes não atribuídos por uma decisão positiva, uma capitulação; em outras palavras, quem seria competente no caso para o qual não se havia previsto uma competência. Numa locução corrente, perguntamos quem suporia possuir o poder sem limites. É daí que surgiu a discussão sobre o caso de exceção, *o extremus necessitatis casus*. Nas explanações sobre o assim chamado princípio monárquico isso se repete com a mesma estrutura lógico-jurídica. Nesse caso, também sempre se pergunta quem decide sobre as competências não regulamentadas constitucionalmente, isto é, quem é competente quando a ordem jurídica sobre essa questão não oferece nenhuma solução.

Uma situação de significado político bem menos importante era a controvérsia sobre os Estados alemães; se eles seriam realmente soberanos após a Constituição de 1871. De qualquer modo, reconhece-se aqui o mesmo esquema argumentativo. A prova buscada por Seydel, de que os Estados eram realmente soberanos, tinha como ponto de ligação muito menos o conceito da possibilidade de alteração ou não dos direitos do Estado, do que a suposição de que a competência do Reich seria em princípio limitada, enquanto a dos Estados seria ilimitada. Na Constituição alemã vigente de 1919, em seu artigo 48, o Estado de exceção é declarado pelo presidente mas sob o controle do Parlamento, que pode exigir a sua suspensão a qualquer momento. Essa regulamentação corresponde ao desenvolvimento e à prática do Estado de direito, que procura protelar ao máximo a questão da soberania por meio de uma distribuição das competências e do controle mútuo. Mas, à tendência do Estado de direito, corresponde somente a regulamentação da *suposição* dos poderes excepcionais, não a regulamentação do artigo 48, que confere a alguém um poder total e ilimitado; se não houver uma decisão por parte do controle, mesmo assim poderá ser conferida uma soberania a alguém, como na autorização excepcional do artigo 14 da Carta de 1815, que fez do monarca um soberano. De acordo com a interpretação predominante do artigo 48, quando qualquer um dos Estados não possuir mais nenhum poder independente para declarar o Estado de exceção, então não será mais considerado um Estado. É no artigo 48 que está o ponto crucial da questão, se os territórios alemães são Estados ou não.

Havendo a possibilidade de circunscrever os poderes conferidos nos casos de exceção por meio de um controle mútuo ou de uma restrição temporal ou, finalmente, como na regulamentação feita pelo Estado de direito para o Estado de sítio, por meio da enumeração dos poderes extraordinários — então a dúvida sobre a soberania recua um pouco, mas naturalmente ainda não é afastada. Uma jurisprudência que se orienta pelas questões do dia-a-dia e dos negócios correntes não tem interesse prático no conceito de soberania. Para ela, só o normal pode ser compreendido, e todo o resto é só uma "perturbação". Diante de um caso extremo ela se sente confusa, pois nem toda atribuição excepcional, nem toda medida ou ordem emergencial policial é um Estado de exceção. É preciso muito mais do que isso para a atribuição de um poder em princípio ilimitado, isto é, capaz de suspender toda a ordem vigente. Assim que essa condição se instala, torna-se claro que o Estado continua existindo, enquanto o direito recua. Como o Estado de exceção ainda é algo diferente da anarquia e do caos, no sentido jurídico a ordem continua subsistindo, mesmo sem ser uma ordem jurídica. A existência do Estado mantém, nesse caso, uma indubitável superioridade sobre a validade da norma jurídica. A decisão liberta-se de qualquer ligação normativa e torna-se, num certo sentido, absoluta. No caso da exceção o Estado suspende o direito em função de um, por assim dizer, direito à autopreservação. Os dois elementos do conceito "ordem jurídica" chocam-se entre si e provam sua independência conceitual. Como no caso normal, em que o momento independente da decisão pode ser reduzido a um mínimo, no caso da exceção a norma é eliminada. Mesmo assim, o caso de exceção continua acessível ao reconhecimento jurídico, porque ambos os elementos, tanto a norma quanto a decisão, permanecem no âmbito jurídico.

Seria uma simples transposição da disjunção esquemática de sociologia e doutrina jurídica dizermos que a exceção não tem nenhum significado jurídico e por isso ela é só "sociologia". A exceção é o que não se pode acrescentar; ela subtrai-se à constituição geral, mas ao mesmo tempo revela um elemento formal jurídico específico, em sua pureza absoluta, que é a decisão. O caso excepcional só entra em sua forma absoluta quando, primeiro, é criada uma situação na qual as normas jurídicas possam ser validadas. Toda norma geral exige uma condição normal das relações de vida, nas quais ela tem que encontrar a sua aplicação tipificada e submetê-la à sua regulamentação normativa. A norma precisa de um meio homogêneo. Essa normalidade efetiva não é só uma "pressuposição externa" que pode ser ignorada pelo jurista; ela pertence à sua validade imanente.

Não existe norma aplicável no caos. A ordem deve ser implantada para que a ordem jurídica tenha um sentido. Deve ser criada uma situação normal, e soberano é aquele que decide, definitivamente, se esse Estado normal é realmente predominante. Todo direito é um direito "situacional". O soberano cria e garante a situação como um todo, em sua totalidade. Ele detém o monopólio dessa última decisão. É nisso que reside a essência da soberania estatal que, portanto, define-se corretamente não como um monopólio da força ou do domínio, mas, juridicamente, como um monopólio da decisão, em que a palavra "decisão" é empregada num sentido genérico, passível de um maior desdobramento. O caso de exceção revela com a maior clareza a essência da autoridade estatal. Nesse caso, a decisão distingue-se da norma jurídica e (formulando-a paradoxalmente) a autoridade prova que, para criar a justiça, ela não precisa ter justiça.

Para a doutrina do Estado de direito de Locke e o pensamento racional do século XVIII, o Estado de exceção era algo incomensurável. A consciência viva do significado do caso de exceção, predominante no direito natural do século XVII, perdeu-se no século XVIII, quando passou a imperar uma ordem relativa, mais duradoura.

Para Kant, o direito emergencial não é nem mais direito. A doutrina atual do Estado mostra o interessante jogo em que ambas as tendências, a indiferença racionalista e o interesse pelo caso emergencial, derivadas de idéias essencialmente opostas, estão simultânea e reciprocamente contrapostas. É compreensível, por exemplo, que um neokantiano como Kelsen não soubesse o que fazer com o Estado de exceção. Mas os racionalistas deveriam ver-se interessados também em saber que a própria ordem jurídica pode prever o Estado de exceção e "suspender-se a si mesma". O fato de uma norma, uma ordem ou um ponto de imputabilidade "implantar-se a si mesmo" parece ser uma suposição bastante fácil de imaginar, para esse tipo de racionalismo jurídico. Mas como a unidade e a ordem sistemáticas poderiam se auto-suspender num caso concreto é algo difícil de conceber, e continua sendo um problema jurídico enquanto o Estado de exceção for distinto do caos jurídico de qualquer espécie de anarquia. A tendência do Estado de direito de regulamentar detalhadamente o Estado de exceção representa a tentativa de circunscrever o caso no qual o direito se suspende a *si mesmo*. De onde o direito cria essa força, e como é logicamente possível que uma norma seja válida com a exceção de um caso concreto, que ela não consegue assimilar totalmente tipificando-o?

Portanto, seria um racionalismo conseqüente dizer que a exceção nada prova e que só o objeto normal pode ser de interesse científico. A exceção confunde a unidade e a ordem do esquema racional. Na doutrina positiva do Estado deparamo-nos freqüentemente com um argumento semelhante. Anschutz responde à questão sobre como se deve agir quando não há uma lei estatal, dizendo que esta não é de fato uma questão de direito:

> Não há nesse caso uma lacuna na lei, isto é, no texto constitucional, mas muito mais uma lacuna no direito, que não pode ser preenchida através de alguma operação conceitual jurídico-científica. O direito do Estado termina aqui (*Staatsrescht*, p. 906).

A filosofia da vida concreta não pode subtrair-se à exceção e ao caso extremo, mas deve interessar-se ao máximo por ele. Para ela, a exceção pode ser mais importante do que a regra, não por causa da ironia romântica do paradoxo, mas porque deve ser encarada com toda a seriedade de uma visão mais profunda do que as generalizações das repetições medíocres. A exceção é mais interessante que o caso normal. O normal não prova nada, a exceção prova tudo; ela não só confirma a regra, mas a própria regra só vive da exceção. Na exceção, a força da vida real rompe a crosta de uma mecânica cristalizada na repetição. Um teólogo protestante que provou a intensidade vital da reflexão teológica também no século XIX, disse que:

> A exceção, além de explicar o genérico, explica a si mesma também. E quando se quer estudar corretamente o genérico, deve-se simplesmente procurar uma exceção real. Ela revela tudo com muito mais nitidez do que o próprio genérico. Com o tempo, podemos nos entediar com o eterno discurso do genérico; mas existem exceções. Se não conseguirmos explicá-las, então não conseguiremos explicar o genérico. Normalmente não percebemos a dificuldade, porque imaginamos o genérico não com paixão, mas com uma confortável superficialidade. Mas a exceção, ao contrário, imagina o genérico com uma paixão enérgica.

II. O problema da soberania como um problema da forma jurídica e decisória

Quando as teorias e conceitos do direito de Estado se transformam sob a influência de mudanças e eventos políticos, a discussão acompanha o ponto de vista prático do momento e modifica as idéias tradicionais de acordo com uma meta próxima qualquer. As novidades podem trazer à tona um novo interesse sociológico e uma reação contra o método "formalista" de tratamento dos problemas do direito de Estado. Mas também é possível que surja uma tendência de tornar o tratamento jurídico independente das mudanças no contexto político, e com isso obter uma certa objetividade científica e, conseqüentemente, um modo de tratamento formal. Assim, as mais diversas tendências e correntes políticas podem surgir de uma mesma circunstância política.

Dentre todos os conceitos jurídicos, o conceito de soberania é o mais visado pelo interesse atual. Costuma-se determinar o início de sua história com Bodin, mas não se pode dizer que ele teve um desenvolvimento ou uma continuação lógica, do século XVI até hoje. As etapas da sua história dogmática são marcadas por diversas lutas políticas pelo poder, e não por um crescimento dialético que partisse da imanência de sua conceitualidade. No século XVI o conceito de soberania de Bodin surge da divisão definitiva da Europa em Estados nacionais e da luta dos principados absolutistas com as corporações. No século XVIII a autocons-

ciência estatal reflete-se no conceito de Vattel*, da soberania ligada ao direito do povo. Para a delimitação da esfera de soberania dos Estados membros diante da federação, surge, no recém-fundado império alemão de 1871, a necessidade de se instituir um princípio; a partir desse interesse, a doutrina do Estado impõe uma distinção entre conceito de soberania e de Estado, para poder salvar o caráter estatal dos Estados sem ter que lhes conferir a soberania. Mas a antiga definição continua a ser repetida, com as mais diversas variações: a soberania é o poder máximo, juridicamente independente, não derivado.

Uma definição como essa pode ser aplicada aos mais diversos complexos político-sociológicos e servir aos mais diversos interesses políticos. Ela não é a expressão adequada de uma realidade, mas uma fórmula, uma marca, um sinal. Ela possui uma quantidade infinita de significados e, por isso, na prática, conforme a situação, pode ser excepcionalmente útil ou totalmente sem valor: usa o superlativo "poder máximo" como sinal de uma grandeza real, apesar de não se poder imaginar tal superlativo, nem extrair um fator único de uma realidade regida pela lei da causalidade. Na realidade política não existe um poder máximo ou maior, invulnerável, que funcione com a segurança de uma lei natural; o poder não prova nada para o direito, pelo motivo já formulado por Rousseau, em concordância com toda a sua época: "La force est une puissance physique; le pistolet que le brigand tient est aussi une puissance" (A força é um poder físico; a pistola do bandido também é um poder — *Do contrato social*, I, 3). A relação entre poder máximo factual e jurídico é o problema básico do conceito de soberania. É aqui que se situam todas as suas dificuldades. Trata-se de encontrar uma definição que integre esse conceito básico da jurisprudência, não com predicados tautológicos genéricos, mas por meio da especificação do juridicamente essencial.

O estudo mais preciso do conceito de soberania, nos últimos anos, procura uma solução mais simples, na medida em que institui a disjunção "sociologia-jurisprudência", e obtém algo puramente sociológico e puramente jurídico, com um "isso ou aquilo" bastante simplista. Kelsen seguiu esse caminho em seus escritos. *Das Problem der Souveränitat und die Theorie des Völkerrechts* (Tubinga, 1920) e *Der soziologische und der juristische*

* Emmer de Vattel, diplomata e publicista suíço (1714-1767), um dos fundadores do direito internacional moderno.

Staatsbegriff (Tubinga, 1922). Todos os elementos sociológicos foram afastados do conceito jurídico para se obter, com uma pureza autêntica, um sistema de imputações segundo certas normas e uma norma básica definitiva unificada. A antiga contraposição de "ser" e "ter que" de enfoque causal e normativo foi transferida à contraposição entre sociologia e jurisprudência, com maior ênfase e rigor do que o fizeram Georg Jellinek e Kistiakowski, mas com a mesma naturalidade, sem provas.

A aplicação dessas disjunções, extraídas de qualquer outra ciência ou teoria do conhecimento, parece pertencer ao destino das ciências jurídicas. Com a ajuda desse processo, Kelsen chegou ao resultado nada surpreendente de que o Estado, para a contemplação jurídica, deveria ser algo puramente jurídico, algo de valor normativo, portanto não uma realidade qualquer ou algo pensado como marginal ou exterior à ordem jurídica, mas nada além dessa própria ordem jurídica, na verdade uma unidade (o fato do problema residir justamente nisso não pareceu dificultar as coisas). O Estado, portanto, não é nem o autor e nem a fonte da ordem jurídica; todas essas idéias são, segundo Kelsen, personificações e hipostatificações, duplicações em diversos sujeitos da ordem jurídica unificada e idêntica. O Estado, isto é, a ordem jurídica, é um sistema de imputações que vai até um ponto definitivo de imputação e a uma norma básica definitiva. As sub e supra-ordens válidas no Estado têm como base as competências e autorizações que vão do ponto médio unificado até o plano mais baixo. A competência mais elevada não é conferida a uma pessoa ou a um complexo sociológico-psicológico de poder, mas só à própria ordem soberana, na unidade do sistema de normas. Para o enfoque jurídico não existem pessoas reais ou fictícias, mas só pontos de imputação. O Estado é o ponto final da imputação, o ponto no qual cessam todas as imputações que são a essência do enfoque jurídico. Esse "ponto" é ao mesmo tempo uma "ordem" que não admite mais derivações. Um sistema contínuo de ordens, derivado da norma original definitiva, pode ser pensado no máximo como uma norma inferior, delegada. Mas o argumento decisivo, sempre repetido e trazido à tona contra cada rival científico que surge, permanece o mesmo; a base para a validade de uma norma só pode ser outra norma. Portanto, no enfoque jurídico, o Estado é idêntico à sua Constituição, isto é, à norma básica unificada.

A grande palavra oriunda dessa dedução é "unidade". "A unidade do ponto de vista do reconhecimento constrói imperiosamente uma visão monística." O dualismo de métodos, da sociologia e da jurisprudência, termina numa metafí-

sica monística. Mas a unidade da ordem jurídica, isto é, o Estado, permanece no âmbito do jurídico livre de tudo o que é sociológico. Será que essa unidade jurídica é do mesmo tipo da unidade universalmente abrangente de todo o sistema? Como é que uma porção de determinações positivas podem ser encaminhadas a uma unidade de mesmo ponto de imputação, se na verdade ela não é a unidade de um sistema de direito natural ou de uma doutrina jurídica teórica geral, mas sim a unidade de uma ordem de valor positivo? Palavras como ordem, sistema, unidade, são transcrições do mesmo postulado, passível de ser realizado em toda a sua pureza, e de produzir, à sua conformidade, um sistema na base de uma "constituição" (que não representa mais uma transcrição tautológica da "unidade", ou um fato brutal político-sociológico). Segundo Kelsen, a unidade sistemática é um "ato livre de reconhecimento jurídico". Partindo da interessante mitologia matemática, em que um ponto, uma ordem e um sistema devem ser idênticos a uma norma, devemos perguntar em que se baseiam a necessidade e a objetividade ideológicas das diversas imputações aos diversos pontos de imputação, se eles não repousam numa determinação positiva, isto é, numa ordem. Volta-se sempre a falar da unidade e da ordem contínuas como se fosse a coisa mais natural do mundo. Fala-se de uma ordem escalonada maior e menor, existente em todas as coisas apresentadas à jurisprudência em termos de prescrições positivas, como se predominasse uma harmonia pré-estabilizada entre o resultado de um reconhecimento jurídico livre e um complexo reunido numa unidade, na realidade política. A ciência normativa, à qual Kelsen pretende elevar a jurisprudência em toda a sua pureza, não pode ser normativa no sentido do jurista que julga por conta própria; ele só pode apoiar-se em valores dados (dados positivos). Com isso, parece que a objetividade torna-se possível, mas sem a relação necessária com uma positividade. Os valores nos quais o jurista se apóia lhe são dados, mas ele se apóia neles com uma relativa superioridade. Ele pode até construir uma unidade de todas as coisas pelas quais se interessa, juridicamente, contanto que permaneça "puro". Mas a unidade e a pureza são fáceis de conseguir quando se ignora a dificuldade em si, com grande ênfase, e também por motivos formais, tudo o que se contrapõe à sistemática e é segregado como impuro. É fácil fazer críticas para quem não se adapta a nada e permanece decididamente metodológico, sem mostrar, num único exemplo, no que sua jurisprudência se diferencia daquilo que se praticou até agora em termos de jurisprudência. As juramentações metodológicas, o maior rigor dos conceitos e a crítica mordaz são valiosos só como uma preparação. Quando não chegam às vias de fato, com a alegação de que a jurisprudência é algo formal, então, apesar de todo o esforço, permanecerão só na antecâmara dessa jurisprudência.

Kelsen resolve o problema do conceito de soberania simplesmente negando-o. A conclusão de suas decisões é: "O conceito de soberania deve ser radicalmente reprimido" (*Problem der Souveränität*, p. 320). Na prática, essa é a velha negação liberal diante do direito e o desdém pela questão independente da concretização do direito. Esse enfoque teve uma apresentação famosa por parte de Krabble, cujo estudo sobre a soberania do direito (1906, com o título de *Die moderne Staatsidee*, com o lançamento da 2ª edição alemã ampliada, em 1919) baseia-se na tese de que soberano é o direito, e não o Estado. Kelsen parece ver nele só um precursor de sua doutrina da identidade entre Estado e ordem jurídica. Na verdade, a teoria de Krabble tem uma base de visão de mundo comum ao resultado de Kelsen; mas justamente naquilo que a teoria de Kelsen tem de original, a sua metodologia, não há nenhuma relação do erudito holandês do direito com as distinções de conhecimento teórico e metodológicas do neokantiano alemão. "A doutrina da soberania do direito é", diz Krabble, "de acordo com o que se entende dela, a descrição de uma situação real, existente, ou um postulado, por cuja realização se deve lutar" (p. 39). Segundo Krabble, a idéia moderna de Estado coloca, no lugar de uma força pessoal (o rei, a autoridade civil), um poder intelectual.

> Não vivemos mais sob o domínio de pessoas, quer sejam elas pessoas jurídicas naturais ou construídas, mas sob o domínio de normas, de forças intelectuais. Com isso se evidencia a idéia moderna do Estado. Essas forças dominam, no sentido estrito da palavra. Pode-se obedecer voluntariamente a essas forças, justamente porque elas são produzidas pela natureza intelectual das pessoas.

O fundamento, a origem da ordem jurídica, só pode ser encontrada no "sentimento e na consciência jurídica dos compatriotas. Não se pode ir além na discussão desse fundamento; ele é o único que possui um valor concreto." Apesar de Krabble afirmar que não realiza pesquisas sociológicas sobre as formas de poder (p. 75) ele faz reflexões essencialmente sociológicas sobre a formação organizacional do Estado moderno, no qual o funcionalismo de carreira, como

força civil independente, é identificado com o Estado, e a situação do funcionário é colocada como algo especificamente público-jurídico, diferente da situação comum dos servidores. A oposição entre direito público e privado, na medida em que é calcada numa diferença da realidade dos sujeitos, é radicalmente rejeitada (p. 138). O desenvolvimento posterior da descentralização e da auto-administração em todos os campos surgirá com evidência cada vez maior na noção moderna do Estado. Quem deve deter o poder é o direito, não o Estado.

> O poder, velha marca do Estado, que sempre volta a se erguer, e a determinação do conceito desse Estado como uma manifestação desse poder, são definições que até podemos aceitar sob a única condição de que, em relação a esse poder, se reconheça que ele só deve evidenciar-se no direito e não ser validado de nenhuma outra forma senão pela decretação de uma norma jurídica. Ao mesmo tempo, no entanto, deve-se enfatizar que o Estado deve ser reconhecido exclusivamente na promoção do direito, seja por meio da legislação ou do direito circunscrito, portanto, não na aplicação de leis ou na defesa de quaisquer interesses oficiais (p. 255).

O Estado só tem a função de "formar" o direito, isto é, de identificar os valores jurídicos dos interesses (p. 261).

"Não é por meio da dominação de quaisquer interesses, mas exclusivamente pela própria fonte original do direito, que todos aqueles interesses e outros mais adquirem o seu valor jurídico" (p. 260). O Estado é limitado exclusivamente à produção do direito. Porém, isso não significa que ele promova o direito intrinsecamente. Ele só identifica o valor jurídico dos interesses do modo como estes são produzidos pela consciência jurídica dos compatriotas. Nisso reside uma dupla restrição: a primeira, ao direito contrário ao interesse, ao bem-estar, portanto àquilo que é chamado de matéria na doutrina jurídica de Kant; a segunda, ao ato declaratório de identificação, de forma nenhuma constitutivo. No que se segue, poderá se perceber que justamente nessa identificação é que reside o problema do direito como forma substancial. Deve-se observar, em Krabble, que a oposição entre direito e interesse não é para ele a oposição entre forma e matéria. Quando ele diz que todos os interesses públicos estariam subordinados ao direito, isso quer dizer que no Estado moderno o interesse jurídico é o interesse máximo, o valor jurídico o valor máximo.

SOCIAIS 0166

SISTEMA DE BIBLIOTECAS E INFORMAÇÃO PUC CAMPINAS

A oposição comum ao Estado de autoridade civil centralista aproxima Krabble da teoria da sociedade corporativa. Sua luta contra o Estado de autoridade civil e seus juristas lembra os famosos escritos de Hugo Preuss. O próprio Gierke, fundador da teoria da sociedade corporativa, formulou seu conceito de Estado baseado na idéia de que o "Estado ou, respectivamente, a vontade de domínio, não seria a origem definitiva do direito, mas o órgão escolhido pelo povo para a expressão da consciência jurídica manifestada pela vida popular" (*Grundbegriffe des Staatsrechts*, p. 31). A vontade pessoal do soberano é introduzida no Estado como um todo orgânico. Mas para Gierke, direito e Estado são "poderes iguais"; ele responde à pergunta fundamental do seu relacionamento mútuo dizendo que ambos são dois fatores independentes da vida comum humana, e que é inconcebível admitir um sem o outro, mas que um não surge por meio de, ou antes do outro. Em reformas constitucionais revolucionárias, há uma violação do direito, um rompimento da sua continuidade, que pode ser tolerada eticamente ou justificada historicamente; mas uma violação do direito é algo que permanece. Ela pode ser sanada e adquirir, posteriormente, um fundamento jurídico "por meio de um processo jurídico qualquer que satisfaça a consciência jurídica do povo", por exemplo, um ajuste constitucional ou um plebiscito, ou mesmo o poder consagrador do hábito (p. 35). Existe a tendência do direito e do poder de se encontrarem; com isso o "Estado de tensão", geralmente insuportável, é eliminado. A igualdade de aptidões no Estado é obscurecida quando Gierke afirma que a sua legislação é só "o último lacre formal", que o Estado imprime ao direito uma "cunhagem estatal" com um valor formal externo e, portanto, só é aquilo que Krabble chama de uma simples constatação do valor do direito, que no entanto não pertence à essência desse direito; é por isso que, segundo Gierke, o direito do povo pode ser direito sem ser direito de Estado. Se, desse modo, o Estado for reduzido ao papel de um mero arauto declaratório, então não poderá mais ser soberano. Com os argumentos da teoria da sociedade corporativa, Preuss pôde rejeitar o conceito de soberania como um resíduo do Estado de autoridade civil e defender uma organização de espírito comunitário corporativo construída de baixo para cima, organização esta que não precisaria do monopólio da dominação e por isso também sobreviveria sem a sua soberania. Como outros novos representantes da teoria da sociedade corporativa, Wolzendorff também tentou resolver, fundamentalmente, o problema de uma nova era do Estado. Em seus inúmeros estudos (podemos mencionar: *Deutsches*

Volkerrechtsdenken, 1919; *Geist des Staatsrechts*, 1920; *Der reine Staat*, 1920) ele alega que o Estado precisa do direito, e o direito do Estado, mas que "o direito como princípio mais profundo mantém, em último caso, o Estado vinculado". O Estado é força de domínio original; mas ele o é como poder da ordem, como a "forma" da vida do povo, não como uma coação qualquer por meio de alguma força. Desse poder, exige-se que ele só interfira na medida em que a ação livre, individual ou corporativa seja insuficiente; ele deve permanecer nos bastidores, e ser empregado só como *ultima ratio*. O "regulamentar" não deve ligar-se a interesses econômicos ou sociais, pois estes devem ser auto-administrados. Essa afirmação poderia tornar-se perigosa aos postulados de Wolzendorff, pois a auto-administração exige uma certa maturidade; esses problemas histórico-pedagógicos geralmente sofrem, na realidade histórica, uma mudança inesperada de direção, da discussão à ditadura. O Estado puro de Wolzendorff é um Estado que se limita à sua função regulamentadora. Nisso se inclui também a formação do direito, porque todo direito é também, ao mesmo tempo, um problema de estabilidade da ordem estatal. O Estado deve garantir o direito, pois ele é "guardião, e não senhorio"; mas como guardião ele não é só um "servidor cego", mas é um responsável, "um fiador com a última palavra". Wolzendorff vê na idéia dos conselhos uma expressão dessa tendência à auto-administração corporativa, à restrição do Estado às suas funções puras e inerentes.

Eu não acredito que Wolzendorff, com a expressão da idéia do "fiador com a última palavra", tenha tido consciência do quanto ele se aproximou de uma teoria de Estado autoritária e extremamente oposta a uma concepção corporativa e democrática. É por isso que diante de Krabble e dos representantes da teoria da sociedade corporativa, aqui mencionados, esse último estudo de Wolzendorff é especialmente importante. Ele leva a discussão ao conceito decisivo, isto é, àquele da forma, no sentido substancial. O poder da ordem em si é tão valorizado, e a função da garantia é algo tão independente, que o Estado não é mais só o "identificador" ou o "comutador externo formal" da idéia de direito. Ele coloca o problema de se saber até onde existe um elemento constitutivo, um valor intrínseco da forma em cada identificação ou decisão com necessidade lógico-jurídica. Wolzendorff fala da forma como um "fenômeno psicológico-social", um fator de influência na vida histórico-política, cujo significado consiste em dar às forças de impulso político mutuamente interagentes a possibilidade de assimilar, na estrutura do pensamento da constituição do Estado, um elemento fixo de cálculo construtivo (*Archiv des öffentliches Rechts*, vol. 34; p. 477). O Estado torna-se portanto uma forma, no sentido de uma configuração da vida.

Wolzendorff não distinguiu com clareza uma configuração que tem como objetivo um funcionamento calculado e uma forma no sentido estético, à maneira do termo usado por Hermann Hefele.

A confusão que se instalou na filosofia sobre o conceito de forma, repete-se aqui irremediavelmente na sociologia e na jurisprudência. Forma jurídica, forma técnica, forma estética e, finalmente, o conceito de forma da filosofia transcendental definem coisas essencialmente diferentes. Na sociologia do direito de Max Weber podem ser destacados três conceitos de forma. Para ele, a especificação conceitual do conteúdo daquela forma jurídica pode ser a regulamentação normativa, mas, como diz ele, só como "componente causal da negociação de acordos". Quando ele fala da diferenciação dos âmbitos práticos, a palavra "formal" passa a ter o mesmo significado que racionalizado, adequadamente instruído e, finalmente, calculável. Assim, ele diz que um direito formalmente constituído é um complexo consciente de máximas decisórias, e que possui, sociologicamente, a colaboração de juristas qualificados, funcionários responsáveis pela administração da justiça etc. Uma instrução adequada, isto é (*sic!*), uma instrução racional, é necessária na medida em que cresce a necessidade de relacionamentos, dos quais se produz a moderna racionalização do direito ao jurídico específico e à formação de "qualidades formais" (*Rechtssoziologie II*, parágr. 1). A forma, portanto, pode ser: primeiro, a "condição" transcendental do reconhecimento jurídico; segundo, uma regularidade constante, produzida pelo exercício repetido e a reflexão adequada, e que, devido à sua constância e calculabilidade, transforma-se na terceira "forma" racionalista, isto é, na forma produzida pela necessidade dos relacionamentos ou dos interesses de uma burocracia juridicamente constituída — um aperfeiçoamento técnico direcionado à calculabilidade —, dominada pelo ideal de um funcionamento sem dificuldades.

Não precisamos aprofundar-nos aqui no conceito de forma dos neokantianos. No que se refere à forma técnica, ele representa uma especificação dominada por pontos de vista utilitaristas e que pode ser aplicado ao aparelho estatal organizado, mas não se ajusta ao "formato judiciário".

A ordem militar é considerada, em sua especificidade, um ideal técnico e não jurídico. O fato de ela poder ser avaliada esteticamente, talvez até em seu cerimonial, não muda nada em sua tecnicidade. A antiguíssima contraposição aristotélica

de *deliberare* e *agere* parte de duas formas bem diferentes: o *deliberare* pode ter acesso a uma forma jurídica, mas o *agere* só a uma forma técnica. A forma jurídica é dominada pela idéia jurídica e pela necessidade da aplicação numa situação concreta, isto é, da concretização jurídica no sentido mais amplo. Como a idéia jurídica não pode se concretizar a si mesma, para cada transposição à realidade ela precisa de uma configuração e uma moldagem especial. Isso vale tanto para a formação de um pensamento jurídico genérico numa legislação positiva, quanto para a aplicação de uma norma jurídica geral positiva na administração do direito. Aqui se deve partir de uma discussão da peculiaridade da forma jurídica.

O que significa quando hoje, na doutrina do Estado, o formalismo dos neokantianos é afastado, mas ao mesmo tempo, de um lado totalmente contrário, postula-se uma forma? Será que esta é uma daquelas eternas confusões que tornam a história da filosofia tão monótona? Mas com certeza, uma coisa pode-se reconhecer nesse esforço da moderna doutrina do Estado: que a forma deve ser transposta do subjetivo ao objetivo. O conceito de forma da doutrina das categorias de Lask ainda é subjetivo, como deve ser toda a orientação crítica de um reconhecimento. Kelsen contradiz a si mesmo quando adota esse conceito de forma, criticamente obtido, como ponto de partida subjetivo, e considera a unidade da ordem jurídica como um ato livre de reconhecimento jurídico; mas ali onde ele professa uma visão de mundo que exige objetividade e até mesmo critica o coletivismo hegeliano pelo seu subjetivismo estatal. A objetividade que ele reivindica para si esgota-se no fato de evitar tudo o que é personalista e devolver a ordem jurídica ao valor impessoal de uma norma impessoal.

As diversas teorias do conceito de soberania de Krabble, Preuss e Kelsen, defendem uma objetividade como essa; nelas, eles também concordam ao alegar que tudo o que é pessoal deve desaparecer do conceito de Estado. Para eles, a personalidade e o comando estão interligados. Segundo Kelsen, o verdadeiro erro da doutrina da soberania de Estado é a idéia do direito pessoal ao comando. Ele chama a teoria da prioridade da ordem do direito de Estado de "subjetiva" e de "negação" da idéia do direito, porque o subjetivismo do comando toma o lugar da norma válida objetivamente. Em Krabble, a oposição entre pessoal e impessoal liga-se à oposição entre concreto e genérico, individual e geral; podemos até continuar citando as oposições entre autoridade civil e norma jurídica, autoridade e qualidade, e em sua formulação filosófica geral, a oposição entre pessoa e idéia. Esse tipo de oposição do comando pessoal de validade objetiva a

uma norma abstrata corresponde a uma tradição do direito de Estado. Na filosofia do direito do século XIX, Ahrens desenvolveu isso de modo especialmente claro e interessante. Para Preuss e Krabble, todas as idéias personalistas são conseqüências históricas da monarquia absoluta. Todas essas objeções não levaram em conta que a idéia da personalidade e sua conexão com a autoridade formal evadiram-se de um interesse jurídico específico, de uma consciência especialmente clara daquilo que se constitui no espírito da decisão-jurídica.

No sentido mais amplo, essa decisão é inerente a toda percepção jurídica. Pois todo pensamento jurídico transporta a idéia do direito (que nunca se torna realidade, em sua pureza original) a um outro Estado agregado e lhe acrescenta um momento que não pode ser extraído do conteúdo dessa idéia, nem do conteúdo de qualquer norma jurídica positiva geral que estiver sendo aplicada. Toda decisão jurídica concreta possui um momento de conteúdo indiferenciado, porque a conclusão jurídica não é deduzível até a última de suas premissas, e a circunstância da necessidade de uma decisão continua sendo um momento determinante, independente. Não se trata da origem causal e psicológica dessa decisão (apesar de a decisão abstrata ser, nesse caso, também bastante significativa), mas da determinação do valor jurídico. Sociologicamente, o interesse na certeza da decisão surge principalmente na era de relações econômicas intensivas que, em inúmeros casos, possui muito menos interesse num conteúdo de boa índole do que numa certeza calculável. (Às vezes, em planos de viagem, para uma melhor orientação, eu me interesso muito menos pela determinação da chegada ou da partida do que pelo trajeto preciso.) Mas nas relações jurídicas, o assim chamado "rigor formal" do câmbio no direito cambial é um exemplo desse interesse. O interesse jurídico na decisão não deve ser confundido com esse tipo de calculabilidade. Ele se fundamenta na peculiaridade do normativo e produz a avaliação concreta de um fato concreto, apesar de o parâmetro dessa avaliação ser só um princípio jurídico geral. Assim, todas as vezes há o surgimento de uma transformação. A idéia do direito não pode autotransformar-se, até mesmo porque não revela quem é que deve aplicá-la. Em toda a transformação existe uma *auctoritatis interpositio*. Uma determinação que identifique a pessoa ou instância concreta que pode reivindicar essa autoridade para si, não pode ser deduzida da simples qualidade jurídica de uma norma. É essa a dificuldade que Krabble constantemente ignora.

O fato de a decisão ser pronunciada por uma repartição competente torna-a relativa, e sob certas circunstâncias também absoluta, independente da

precisão de seu conteúdo, eliminando toda discussão subseqüente sobre a existência de alguma dúvida. Naquele instante, a decisão torna-se independente da fundamentação argumentativa e passa a ter um valor independente. Na doutrina do ato falho estatal, isso se evidencia em todo o seu significado teórico e prático. Toda decisão incorreta provoca uma reação jurídica. A decisão incorreta possui um momento constitutivo justamente por causa de sua incorreção. Mas é inerente à idéia da decisão o fato de não poderem existir decisões absolutamente declaratórias. Do ponto de vista do conteúdo da norma que lhe serve de base, aquele momento específico e constitutivo da decisão é algo novo e estranho. Encarada normativamente, a decisão nasceu do nada. A força jurídica da decisão é algo diverso do resultado da motivação. Não é com a ajuda de uma norma que se confere a competência a alguém, mas o inverso; é a partir de um ponto de imputação que se determina o que é norma e precisão normativa. A partir de uma norma não se produz nenhum ponto de imputação, mas só a qualidade de um conteúdo. O formal, no sentido jurídico-específico, está em oposição a essa qualidade de conteúdo, e não ao conteúdo quantitativo de uma relação causal. Pode-se até entender porque esse último contraste não é considerado pelas ciências jurídicas.

A característica específica da forma jurídica deve ser compreendida em sua natureza puramente jurídica. Nesse caso, não devem ser feitas especulações sobre o significado filosófico da força jurídica de uma decisão ou da "eternidade" do direito imutável, intocado pelo tempo e pelo espaço, do qual falou Merkl (*Archiv des öffentlichen Rechts*, 1917, p. 19). Quando ele diz que "um desenvolvimento da forma jurídica está fora de questão, pois ele suspende a identidade", então ele denuncia que basicamente considera efetiva uma idéia quantitativa bruta de forma. Mas, a partir desse tipo de forma, é inexplicável como um momento personalista pode penetrar na doutrina do direito e do Estado. Corresponde à antiguíssima tradição do Estado de direito, que sempre partiu disso, o fato de uma única norma jurídica geral poder ser competente. "The Law gives authority" (a lei confere autoridade), diz Locke, e usa aqui a palavra "lei" numa antítese consciente à *commissio*, quer dizer, ao comando pessoal do monarca. Mas ele não vê que a lei não diz *a quem* se deve conferir a autoridade. Ela (a lei) não pode efetuar qualquer norma jurídica e aplicá-la a qualquer um. A norma jurídica como norma decisória só afirma como devem ser decididas as coisas, mas não *quem* deve decidi-las. Se não houvesse uma última instância, qualquer um poderia reportar-se à exatidão do

conteúdo; mas a última instância não se produz da norma decisória. Partindo disso, pergunta-se pela competência; uma pergunta que não pode ser extraída da qualidade jurídica do conteúdo da norma e muito menos respondida a partir dela. Responder à pergunta sobre a competência afirmando que a referência, no caso, seria o "material", seria considerar o outro como louco.

Existem talvez dois tipos de cientificidade jurídica que podem ser determinados quando se consegue identificar até onde se forma ou não uma consciência científica da peculiaridade normativa da decisão jurídica. O representante clássico do tipo "decisionista" (se me for permitido criar essa palavra) é Hobbes. Das particularidades desse tipo concluiu-se que foi este, e não o outro tipo, que exprimiu a formulação clássica da antítese: "Autoritas, non veritas facit legem" (É a autoridade, e não a verdade, que faz as leis — *Leviatã*, cap. 26). A antítese de *autoritas* e *veritas* é mais radical e exata do que a contraposição de Stahl: autoridade, e não maioridade. Hobbes também apresentou um argumento decisivo que contém a relação desse "decisionismo" com o personalismo e rejeita todas as tentativas de implantar uma ordem abstrata no lugar da soberania concreta do Estado. Ele discute a necessidade da subordinação da força estatal à força espiritual, pelo fato de esta ser uma ordem superior. Com esse raciocínio ele alega o seguinte: quando uma "força" (*power*, *potestas*) precisa submeter-se a outra, isso significa só que aquele que possui essa força tem que subordinar-se ao outro que possui a outra força; "he which hath the one power is subject to him that hath the other" (aquele que tem o poder está subordinado ao que possui o outro poder). Para ele é incompreensível falar-se de posições superiores e inferiores e, ao mesmo tempo, esforçar-se em continuar sendo abstrato ("we cannot understand" — não podemos compreender). "For Subjection, Command, Right and Power are accidents, not of Powers, but of Persons" (cap. 42; Sujeição, Comando, Direito e Poder são acidentes, não de poderes, mas de pessoas). Ele ilustra isso por meio daquelas comparações que sabe construir tão bem, na sobriedade infalível da sua saudável razão humana:

> Um poder ou uma ordem só podem submeter-se a um outro, como a arte do seleiro se submete à do cavaleiro; mas o essencial é que, apesar desse escalonamento abstrato, ninguém pensa em obrigar, por causa disso, cada seleiro a submeter-se e a obedecer a cada cavaleiro individualmente.

É gritante como um dos representantes mais conseqüentes da cientificidade das ciências naturais abstratas do século XVII tornou-se tão personalista. Mas isso se explica pelo fato de ele, como pensador da área jurídica, querer assimilar a realidade efetiva da vida social do mesmo modo que, como filósofo e cientista, quis assimilar a realidade da natureza. Ele não se conscientizou da existência de uma realidade e de uma vitalidade jurídicas que não precisavam ser uma realidade das ciências naturais; o relativismo matemático e o nominalismo também são eficazes quando estão lado a lado. Às vezes ele parece conseguir construir a unidade do Estado partindo de um ponto qualquer, determinado.

Mas, naquela época, o pensamento jurídico ainda não estava tão dominado pela idéia das ciências naturais a ponto de, na intensidade dessa cientificidade, poder passar despercebido pela realidade específica da vida jurídica existente na forma jurídica. A forma que ele procura existe numa decisão concreta, que parte de uma instância determinada. No significado independente da decisão, o sujeito da decisão possui um significado independente, além de seu conteúdo. O que importa para a realidade da vida jurídica é *quem* decide. Ao lado da questão do conteúdo correto surge a questão da competência. Na oposição entre sujeito e conteúdo da decisão e no significado intrínseco do sujeito é que reside o problema da forma jurídica. Ela não possui o vazio apriorístico da forma transcendental, pois surge justamente da condição jurídica concreta. Também não é a forma da precisão técnica, pois esta possui um interesse direcionado, essencialmente objetivo e impessoal. Finalmente, ela também não é a forma da configuração estética, algo que uma decisão desconhece.

III. Teologia política

Todos os conceitos expressivos da moderna doutrina de Estado são conceitos teológicos secularizados. Não só pela sua evolução histórica, por terem sido transferidos da teologia à doutrina do Estado, na qual, por exemplo, o Deus todo-poderoso tornou-se um legislador onipotente, mas também em sua estrutura sistemática, cuja compreensão é necessária para um enfoque sociológico desses conceitos. Para a jurisprudência, o Estado de exceção possui um significado análogo ao do milagre para a teologia. Só com a consciência dessa situação consegue-se compreender o rumo da evolução das idéias da filosofia do Estado nos últimos séculos. A idéia do Estado de direito moderno conseguiu disseminar-se com o deísmo, com uma teologia e uma metafísica que expulsaram o milagre do mundo e que também rejeitavam uma violação das leis naturais, por meio de uma intervenção direta que institui uma exceção, do mesmo modo que a intervenção direta do soberano na ordem jurídica vigente. O racionalismo do Iluminismo repudiava o caso de exceção em todas as suas formas. A convicção teísta dos escritores conservadores da contra-revolução pôde, assim, sustentar ideologicamente a soberania pessoal do monarca com essas comparações a uma teologia teísta.

Há muito tempo venho indicando o significado sistemático e metódico fun-

damental dessas analogias (*Der Wert des Staates*, 1914; *Die Diktatur*, 1921; *Politische Romantik*, 1919). Uma descrição detalhada do significado do conceito de milagre, nesse contexto, será feita em outro local. Agora só nos interessa em que medida esse contexto pode ser considerado para uma sociologia de conceitos jurídicos. A aplicação política mais interessante dessas analogias deve-se aos filósofos católicos da contra-revolução: Bonald, De Maistre e Donoso-Cortés*. Neles podemos reconhecer também, à primeira vista, que se trata de uma analogia conceitualmente clara, sistemática e não de quaisquer brincadeiras místicas, filosóficas ou até românticas que criam para o Estado e a sociedade, assim como para todo o resto, símbolos e imagens coloridas. A expressão filosófica mais clara sobre aquela analogia consta na *Nova Methodus* (parágr. 4,5) de Leibniz. Ele rejeita a comparação de jurisprudência com a medicina e a matemática, para enfatizar o seu parentesco sistemático com a teologia: "Merito partitionis nostral exemplum a Theologia ad jurisprudentiam transtulimus, quia mira est utrius que Facultatis similitudo" (Nós justamente transferimos o modelo de nossa divisão da teologia para a jurisprudência porque a similaridade entre estas duas disciplinas é assustadora). Ambos possuem um *duplex principium*, a *ratio* (por isso é que existe uma teologia natural e uma jurisprudência natural) e a *scriptura* isto é, um livro com declarações e prescrições positivas.

Adolf Menzel observou, em um estudo chamado *Naturrecht und Soziologie* (Viena, 1912) que hoje a sociologia assumiu as funções do direito natural dos séculos XVII e XVIII, isto é, a expressão de demandas de justiça, de construções histórico-filosóficas ou de ideais. Ele parece acreditar que, com isso, a sociologia submeteu-se à jurisprudência, que deve ter-se tornado positiva, e procura mostrar que todos os sistemas sociológicos desde então acabam assumindo "tendências políticas com a marca da cientificidade". Mas quem se der ao trabalho de examinar a literatura da jurisprudência positiva do direito de Estado até seus últimos conceitos e argumentos, verá que o Estado interfere em todos os lugares como um "*Deus ex machina*", decidindo uma controvérsia por meio da legislação positiva, cuja ação livre de reconhecimento jurídico poderia levar a uma solução esclarecedora, ou então como o benévolo e generoso que prova uma superioridade sobre suas próprias leis por meio de benevolências e anistias. É sempre a mesma identidade inexplicável — como legislador, executivo, policial, instância de clemência, previdenciário —, de modo que um observador que se dá ao trabalho de olhar de uma certa distância o quadro geral da jurisprudência atual, tem a impressão de ver uma enorme encenação do tipo "capa-e-espada", em que o Estado age sob várias roupagens, mas continua sempre como aquela mesma pessoa invisível. A "onipotência" do legislador moderno, um conceito encontrado em qualquer cartilha de direito do Estado, não foi extraída da teologia só verbalmente. Mesmo nas particularidades da argumentação emergem reminiscências teológicas; naturalmente, na maior parte das vezes, com um propósito polêmico. Na era positivista gosta-se de criticar o rival científico acusando-o de praticar a teologia ou a metafísica. Quando a crítica é mais do que uma simples afronta, então pelo menos poder-se-ia perguntar de onde se originam, afinal, as tendências a esses resvalos; dever-se-ia pesquisar se podem ser explicados historicamente, talvez até como efeitos póstumos da doutrina monárquica do Estado que identificava o Deus teísta com o rei, ou se talvez se fundamentem em necessidades sistemáticas ou metódicas. Gosto de afirmar a existência de juristas que, incapazes de dominar intelectualmente argumentos contraditórios ou objeções, acham que o Estado surge de uma espécie de curto-circuito do pensamento, como em certos metafísicos que fazem o mau uso do nome de Deus para esses fins. Mas, com isso, a questão prática ainda não foi respondida. Até agora, no geral, só nos contentamos com alusões incidentais. Hänel, em seu escrito sobre a lei, nos sentidos formal e material (p. 150) trouxe à tona a antiga objeção de que a reunião de todas as funções estatais em um único órgão seria "metafísico" por causa da necessidade de unificação e de metodificação de toda a vontade estatal (algo que ele não contesta, de jeito algum). Preuss (no *Tributo a Laband*, 1908, II, p. 236) também procura defender seu conceito corporativo de Estado empurrando o vital ao "teológico" e ao "metafísico"; o conceito de soberania da doutrina de Estado de Laband e Jellinek e a teoria do "poder de domínio exclusivo do Estado" torna esse Estado um "quase-indivíduo abstrato", um *unicum sui generis* com seu monopólio de domínio criado por meio de uma produção mística. Segundo Preuss, essa é uma roupagem jurídica da benevolência de Deus, a repetição dos ensinamentos de

* Louis Bonald, visconde (1754-1840), escritor e político francês, defensor dos príncipes monárquicos e católicos; Joseph de Maistre, conde (1753-1821), escritor e filósofo francês, se opôs à Revolução Francesa e apoiou a autoridade do rei e do papa; Juan Francisco Donoso-Cortés (1809-1853), filósofo católico e diplomata espanhol.

Maurenbrecher, com a diferença de que no lugar da ficção religiosa é colocada a ficção jurídica. Enquanto, desse modo, um representante da doutrina orgânica do Estado critica seu rival dizendo que ele estaria teologizando, Bernatzik apresenta em seus estudos críticos sobre o conceito de pessoa jurídica (*Archiv des öffenttliches Rechts*, 1980, p. 210, 225, 244) justamente o contrário, isto é, a objeção contra a doutrina orgânica de Estado, e procura liquidar o ponto de vista de Stein, Schulze, Gierke e Preuss com a observação irônica de que se as instituições de personalidade total voltassem a ser pessoas, então toda administração pública, todo tribunal etc., seria uma pessoa jurídica e o Estado também, como um todo, seria uma única pessoa jurídica desse tipo: "Diante disso, a tentativa de se entender o dogma da trindade seria uma insignificância." Ele também derruba a opinião de Stobbes (de que a mancomunação também seria uma pessoa jurídica) com a alegação de não entender as "locuções que mencionavam o dogma da trindade". Ele mesmo diz, livremente, que "é no conceito da capacidade do direito que a sua própria fonte, a ordem jurídica do Estado, deve assentar-se a si mesma, como sujeito de todo o direito, como pessoa jurídica". Esse assentar-se a si mesma é, aparentemente, tão simples e plausível para ele que ele chega a citar uma opinião divergente "só como curiosidade", sem se perguntar porque deve ser uma necessidade lógica o fato de a fonte da capacidade do direito, isto é, a ordem jurídica, ou melhor, a ordem jurídica do Estado, assentar-se a si mesma como um produto, como quando Stahl afirma que é sempre só uma pessoa que pode ser o fundamento de outra pessoa.

Kelsen possui o mérito de ter apontado, em 1920, com a sua acentuação própria, o parentesco metódico da teologia com a jurisprudência. Em seu último escrito sobre o conceito sociológico e jurídico do Estado ele apresenta um monte de analogias difusas, mas que numa observação mais profunda, sob o enfoque do histórico das idéias, revelam a heterogeneidade interna do ponto de partida da compreensão teórica, do seu resultado democrático e relativo à visão de mundo. Pois como base dessa identificação do Estado com a ordem jurídica, que identifica a legalidade natural com a normativa, há uma metafísica. Ela surgiu de um pensamento exclusivamente científico-natural, baseia-se no repúdio a toda arbitrariedade e procura afastar toda exceção do âmbito do espírito humano. Na história do paralelo entre teologia e jurisprudência, essa convicção encontra sua melhor expressão em J. S. Mill. Ele também, com medo da arbitrariedade e no interesse da objetividade, enfatizou a validação sem exceções de qualquer tipo de lei. Mas não

aceitou, como Kelsen, que a ação livre de reconhecimento jurídico pudesse formar o cosmos de seu sistema partindo de uma massa qualquer positiva de leis, pois por meio disso a objetividade estaria novamente prejudicada. Se o positivismo incondicional conserva a lei que lhe é imposta, ou se ele se esforça em produzir um sistema, diante de uma metafísica que, de repente, cai na patologia da objetividade, ele não deveria justificar nenhuma diferença. Dando um passo adiante em sua crítica metodológica, Kelsen opera com um conceito de causa totalmente científico (das ciências naturais) e mostra seu melhor aspecto ao acreditar que a crítica do conceito de substância de Humes e Kant pode ser transferida à doutrina do Estado (*Staatsbegriff*, p. 208). Mas ele não vê que o conceito de substância do pensamento escolástico é algo muito diferente do pensamento matemático-científico-natural. A diferenciação entre substância e exercício de um direito, que possui um significado fundamental na história do dogma do conceito de soberania (*Die diktatur*, p. 44, 105, 194, eu já havia me referido ao fato), não pode ser entendida com conceitos das ciências naturais: mesmo assim, é um momento essencial da argumentação jurídica. Na justificação da adesão de Kelsen à democracia, evidencia-se o seu tipo de pensamento constitucional matemático-científico- natural (*Archiv für Sozialwissenschaften*, 1920, p. 84): "A democracia é a expressão de um relativismo político e de uma cientificidade livre de milagres e dogmas, baseada na razão humana e na dúvida da crítica."

Para a sociologia do conceito de soberania é necessário entender-se, antes de tudo, a sociologia dos conceitos jurídicos. A analogia sistemática entre conceitos teológicos e jurídicos foi mencionada, porque uma sociologia dos conceitos jurídicos pressupõe uma ideologia conseqüente e radical. Seria um grave mal-entendido acreditar que nisso poderia haver uma oposição espiritual a uma filosofia materialista da história.

Uma ilustração bastante apropriada da teologia política da era da restauração pode ser encontrada na frase de Max Weber, em sua crítica à filosofia do direito de Stammler, em que ele afirma que a uma filosofia materialista radical da história, poderia se contrapor, irrefutavelmente, uma filosofia espiritual da história, igualmente radical. Pois os escritores contra-revolucionários explicavam as mudanças políticas a partir de uma mudança na visão de mundo e relacionavam a Revolução Francesa à filosofia do Iluminismo. Mas, ao contrário, os revolucionários radicais, numa clara antítese, atribuíam as mudanças de pensamento às mudanças nas relações políticas e sociais. Nos anos 20 do século XIX, na Europa Ocidental e princi-

palmente na França, já era um dogma bastante disseminado a crença de que mudanças religiosas, filosóficas, artísticas e literárias estariam ligadas estreitamente às condições políticas e sociais. Na filosofia marxista da história essa ligação foi radicalizada ao âmbito econômico e sistematicamente levada a sério, na medida em que se buscava um ponto de imputação para as mudanças políticas e sociais, encontrado depois justamente nesse âmbito econômico. Essa explicação materialista torna impossível um enfoque isolado, ideologicamente conseqüente, porque em todas as situações ela só vê "reflexos", "imagens", "roupagens" de relações econômicas, conseqüentemente com explicações e interpretações psicológicas e, pelo menos em sua versão vulgar, trabalha com suspeitas. Justamente por causa de seu enorme racionalismo, essa teoria materialista pode se converter facilmente numa versão histórica irracional, por conceber todo pensamento como função e emanação de processos vitais. O socialismo anarco-sindicalista de Georges Sorel soube, dessa maneira, conjugar a filosofia de vida de Bergson com a concepção econômica da história, de Marx.

A explicação espiritualista dos processos materiais e a explicação materialista dos fenômenos espirituais procuram, ambas, transmitir relações de causa. Elas apresentam primeiro uma oposição de duas esferas e depois, por meio da redução de uma na outra, dissolvem essa oposição novamente no nada — um processo que, com metódica necessidade, torna-se obviamente caricatural. Quando Engels considera o dogma calvinista da predestinação como um reflexo da falta de senso e imprevisibilidade da concorrência capitalista, então poderíamos igualmente reduzir a teoria moderna da relatividade e seu sucesso às relações do mercado mundial de hoje, e teríamos assim encontrado seus alicerces econômicos. Existe um hábito de linguagem que definiria isso como sociologia de um conceito ou de uma teoria. Mas aqui isso não vem ao caso. As coisas são diferentes no método sociológico, que procura o grupo típico de pessoas para determinadas idéias e configurações intelectuais, e que chega a determinados resultados sociológicos, partindo dessas situações. Nesse sentido, podemos dizer que é sociologia de conceitos jurídicos quando Max Weber relaciona a diferenciação dos âmbitos jurídicos práticos à formação de juristas cultos, funcionários detentores da administração ou da operação do direito (*Rechtssoziologie*, parágr. 1). A peculiaridade sociológica do grupo de pessoas que se ocupa profissionalmente da constituição do direito exige determinados métodos e evidências pertencentes à argumentação jurídica. Mas isso ainda não é a sociologia de um conceito jurídico. Relacionar um

resultado conceitual ao detentor sociológico é a psicologização e a constatação de determinado tipo de motivação das ações humanas. Portanto, esse é um problema sociológico, mas não o da sociologia de um conceito. Quando esse método é empregado em feitos espirituais, provoca explicações da brilhante "psicologia" ou até de seu âmbito, que conhecemos como a sociologia de certos tipos, burocratas, advogados, professores do Estado etc. Esta última encontraria, por exemplo, uma sociologia do sistema hegeliano na sua definição como a "filosofia dos docentes profissionais"; esses docentes obtêm a possibilidade, por meio de sua situação econômica e social, de saberem a respeito da consciência absoluta, com uma superioridade contemplativa, isto é, de exercerem suas profissões de docentes de filosofia. Ou então, poder-se-ia considerar a jurisprudência de Kelsen como a ideologia do burocrata jurídico que trabalha em condições políticas mutáveis e que procura reelaborar sistematicamente as prescrições e determinações positivas que lhe são transmitidas, com relativa superioridade em relação ao poder político atuante que assume as mais diversas formas de dominação. Em seu estilo conseqüente, essa é uma espécie de sociologia que pode ser melhor atribuída à mais bela literatura, um *portrait* social-psicológico, cujo processo não é diferente da crítica literariamente engenhosa de Sainte-Beuve.

Uma coisa bem diferente é a sociologia de conceitos aqui proposta e que, diante de um conceito como o da soberania, tem por si só a perspectiva de um resultado científico. Ela pressupõe que além da conceitualidade jurídica orientada pelos interesses práticos mais imediatos da vida jurídica, encontra-se a estrutura sistemática mais radical e definitiva; essa estrutura conceitual é comparada à reelaboração conceitual da estrutura social de uma determinada época. Mas aqui não se considera se o ideal da conceitualidade radical é o reflexo de uma realidade sociológica, ou se a realidade social deve ser entendida como conseqüência de uma determinada maneira de pensar e, portanto, também de agir. Na verdade, devem-se provar duas identidades espirituais, porém substanciais. Não se trata de uma sociologia do conceito de soberania quando, por exemplo, a monarquia do século XVII é definida como o real, que se "espelhou" no conceito cartesiano de Deus. Mas o que a sociologia do conceito de soberania daquela época mostra é que a existência histórico-política da monarquia correspondia ao conjunto da consciência da humanidade européia ocidental daquela época, e a constituição jurídica dessa realidade histórico-política pôde encontrar um conceito cuja estrutura concordava com a estrutura de conceitos

metafísicos. Assim, a monarquia tinha, para a consciência daquela época, a mesma evidência que a democracia para uma época posterior. O pressuposto para esse tipo de sociologia de conceitos jurídicos é, portanto, uma conceitualidade radical, quer dizer, uma conseqüência que se estende até o metafísico e o teológico. A imagem metafísica do mundo criada por uma determinada época possui a mesma estrutura que aquilo que parecia óbvio a essa época, como forma de organização política. A constatação de uma identidade como essa é a sociologia do conceito de soberania. Ela prova que, na prática, como afirmou Edward Caird em seu livro sobre Auguste Comte, a metafísica é a expressão mais intensa e clara de uma época.

"Imiter les décrets immutables de la Divinité" (Imitar os decretos imutáveis da divindade) era o ideal da vida jurídica estatal, que parecia óbvio ao racionalismo do século XVIII. Para Rousseau, em cujo estudo *Économie politique* se encontra essa expressão, a politização de conceitos teológicos no conceito de soberania é tão gritante que não escapou a um bom conhecedor de seus escritos políticos: Boutmy, (*Annales des sciences politiques*, 1902, p. 418) que diz: "Rousseau applique au souverain l'idée que les philosophes se font de Dieu: il peut tout ce qu'il veut; mais il ne peut vouloir le mal" (Rousseau aplica ao soberano a idéia que os filósofos fazem de Deus: ele pode tudo o que quer, mas não pode querer o mal). Atger também já percebera que na doutrina de Estado do século XVII o monarca é identificado com Deus e possui, no Estado, a mesma posição atribuída a Deus no mundo, pelo sistema cartesiano (*Essai sur l' histoire des doctrines du contrat Social*, 1906, p. 136): "Le prince développe toutes les virtualites de l'État par une sorte des creation continuelle. Le prince est le Dieu cartesien transposé dans le monde politique" (O príncipe desenvolve todas as potencialidades do Estado por meio de uma espécie de criação contínua. O príncipe é o Deus cartesiano transposto ao mundo político). Constitui-se num exemplo excepcionalmente instrutivo extraído da bela narrativa do *Discurso do método*, o fato de haver aqui a transferência de uma identidade completa, em primeiro lugar psicológica (e, sob o ponto de vista de um fenomenólogo, também fenomenológica) por meio de idéias metafísicas, políticas e sociológicas, e que postula o soberano como uma unidade pessoal e um "autor" definitivo. Ele é uma prova do novo espírito racionalista, que em toda a sua angústia encontra a tranqüilidade no uso firme da razão: "J'etais assuré d'user en tout de maison" (Tive a certeza de usar a minha razão em tudo). Mas qual foi a primeira coisa que levou repentinamente esses homens de espírito

colecionador a pensar? Foi o fato de essas obras, criadas por vários mestres, não serem tão completas quanto as outras, frutos do trabalho de um único indivíduo. "Un seul architecte" (um único arquiteto) é que deve construir uma casa, ou uma cidade; os melhores projetos são obra de um único legislador inteligente, eles são "inventeés par un seul" (inventados por um único), e finalmente, é um único Deus que governa o mundo.

É como aquilo que Descartes escreveu uma vez para Mersenne: "C'est Dieu qui a établi ces lois en nature ainsi qu'un roi établit les lois en son royaume" (Foi Deus que estabeleceu as leis da natureza, do mesmo modo que um rei estabelece as leis em seu reino). Os séculos XVII e XVIII eram dominados por essas idéias; em que pese seu pensamento "decisionista", esse é um dos motivos pelos quais Hobbes, apesar do seu nominalismo e, da sua cientificidade (das ciências naturais) e também da sua idéia de destruição do indivíduo, permanece personalista e postula uma última instância decisória concreta e eleva o seu Estado, o "Leviatã" a um plano quase mitológico, como uma pessoa terrível, monstruosa. Para ele não se tratava de um antropomorfismo, pois disso com certeza ele estava livre; tratava-se muito mais de uma necessidade metódica e sistemática de seu pensamento jurídico. A imagem do arquiteto e construtor do mundo contém, sobretudo, a indefinição do conceito de causalidade. O construtor do mundo é ao mesmo tempo autor e legislador, isto é, autoridade legitimadora. Durante todo o Iluminismo até a Revolução Francesa, esse tipo de construtor do mundo e do Estado era o *legislateur* (legislador).

Desde essa época, esse pensamento ligado exclusivamente às ciências naturais, também teve conseqüências nas idéias políticas e impregnou o pensamento essencialmente jurídico-ético ainda predominante no Iluminismo. A validade geral de uma norma jurídica é identificada com a validade sem exceções das ciências naturais. O soberano, que na imagem deística do mundo (e mesmo fora do mundo) permanecera como montador da grande máquina, é radicalmente desalojado. Agora a máquina funciona sozinha. A tese metafísica de que Deus nunca expressa vontades particulares, mas só gerais, predomina na metafísica de Leibniz e Malebranche. Em Rousseau, a *volonté générale* torna-se idêntica à vontade do soberano; mas, ao mesmo tempo, o conceito de generalidade contém também em seu sujeito uma definição quantitativa, quer dizer, o povo torna-se soberano. Com isso perde-se o elemento decisionista e personalista do conceito de soberania. A vontade do povo é sempre boa, "le peuple est toujours

vertueux" (o povo é sempre virtuoso). "De quelque manière qu'une nation veuille, il suffit qu'elle veuille; toutes les formes sont bonnes et sa volonté est toujors la loi suprême" (Sieyès). (De qualquer maneira que uma nação queira, é suficiente que ela queira; todas as formas são boas, e a sua vontade é sempre a lei suprema). Mas a necessidade, a partir da qual o povo sempre reivindica o que é justo, não era satisfeita pela justiça mostrada pelas ordens do soberano pessoal. A monarquia absoluta dava o seu veredicto na luta entre interesses e coalizões conflitantes, e assim justificava a unidade estatal. A unidade formada pelo povo não possui esse caráter decisionista; ela é uma unidade orgânica, e com a consciência nacional as idéias surgem da totalidade orgânica do Estado. Desse modo, os conceitos teístico e deístico de Deus tornaram-se incompreensíveis para a metafísica política. Entretanto, durante algum tempo os efeitos da idéia de Deus continuavam reconhecíveis. Na América isso se converteu na crença pragmática e sensata de que a voz do povo é a voz de Deus; essa crença está na base da vitória de Jefferson, em 1801. Tocqueville, em sua descrição da democracia americana, afirmou que, no pensamento democrático, o povo paira sobre toda a vida do Estado como Deus sobre o mundo, como origem e fim de todas as coisas, das quais tudo nasce e às quais tudo retorna. Por outro lado, hoje um famoso filósofo do Estado como Kelsen pode entender a democracia como a expressão de uma cientificidade relativa e impessoal. Na prática, isso corresponde ao desenvolvimento introduzido na teologia política e na metafísica do século XIX.

O conceito de Deus dos séculos XVII e XVIII subentende a transcendência divina diante do mundo, assim como a transcendência do soberano diante do Estado subentende a sua filosofia de Estado. No século XIX, numa expansão crescente, tudo era dominado pelas idéias de imanência. Todas as identidades que reaparecem na doutrina política e de direito do Estado do século XIX baseiam-se nessas idéias de imanência: a tese democrática da identidade dos governantes com os governados, a doutrina orgânica do Estado e sua identidade entre Estado e soberania, a doutrina do Estado de direito de Krabble e sua identidade entre soberania e ordem jurídica e, finalmente, a doutrina de Kelsen da identidade entre o Estado e a ordem jurídica. Depois que os escritores da era da restauração desenvolveram, como primeiros, uma teologia política, a luta ideológica dos opositores radicais de toda a ordem vigente direcionou-se com uma consciência crescente contra a crença em Deus, geralmente como expressão fundamental mais extrema da crença em um poder e em uma unidade.

Sob a nítida influência de Auguste Comte, Proudhon assumiu essa luta contra Deus. Bakunin, com um ímpeto vigoroso, deu-lhe prosseguimento. A luta contra a religiosidade tradicional possui, naturalmente, diversos motivos políticos e sociológicos: a postura conservadora do cristianismo eclesiástico, a associação do trono com o altar, a condição de tantos grandes escritores "privados de classe", o surgimento, no século XIX, de uma arte e de uma literatura cujos geniais representantes, pelo menos em épocas decisivas de suas vidas, foram marginalizadas da ordem burguesa, tudo isso ainda não foi nem de longe compreendido e avaliado em seus pormenores sociológicos. A grande linha do desenvolvimento indubitavelmente ignora que junto à massa dos eruditos todas as idéias de transcendência se esvaem, e o que se torna evidente é a presença de um panteísmo da imanência mais ou menos claro, ou então uma indiferença positivista por toda metafísica. Na medida em que a filosofia da imanência, que encontrou sua arquitetura sistemática mais extraordinária na filosofia de Hegel, continuou fiel ao conceito de Deus, ela inseriu Deus no mundo e deixou o direito e o Estado emergirem da imanência da objetividade; conseqüentemente, o ateísmo passou a predominar junto aos pensadores mais radicais. Os hegelianos alemães da esquerda é que possuíam mais consciência dessa conexão. Quase tão decididamente quanto Proudhon, eles afirmaram que a humanidade deveria assumir o lugar de Deus. Marx e Engels nunca negaram saber que esse ideal de uma humanidade consciente de si mesma terminaria numa liberdade anárquica. Justamente devido à sua intuitividade juvenil, a afirmação do jovem Engels dos anos 1842-1844 é muito significativa (*Schriften aus der Frühzeit*, publicado por G. Mayer, 1920, p. 281): "A essência do Estado, assim como da religião, é o medo da humanidade diante de si mesma."

Do ponto de vista desse tipo histórico-ideológico de observação, o desenvolvimento da teoria de Estado do século XIX mostra dois momentos característicos: a alienação de todas as idéias teístas e transcendentes, e a formação de um novo conceito de legitimidade. O conceito de legitimidade tradicional perde toda a evidência. Nem a versão patrimonial do direito privado da época da restauração, nem sua sustentação num certo apego emocional, piedoso, resistiram a esse desenvolvimento. Desde 1848, a doutrina de Estado vêm se tornando positiva e esconde suas dificuldades por trás dessa palavra, ou então fundamenta, nas mais diversas circunscrições, toda a força sobre o "pouvoir constituant" (poder constituído) do povo, quer dizer, no lugar do pensamento monárquico

de legitimidade entra o democrático. Foi um momento de significado imensurável, quando um dos maiores representantes do pensamento decisionista e filósofo católico, Donoso-Cortés, que possuía consciência da essência metafísica de toda política, percebeu, diante da Revolução de 1848, que a era da realeza terminara. É por isso também que não existe uma legitimidade no sentido tradicional, e para ele só havia no caso uma única conseqüência: a ditadura. É a mesma conclusão a que chegou Hobbes, partindo do mesmo pensamento decisionista, misturado talvez a um relativismo matemático. "Autoritas, non veritas facit legem" (É a autoridade, e não a verdade, que faz as leis).

Ainda não existe uma descrição detalhada desse decisionismo, e nem uma crítica mais profunda de Donoso-Cortés. Só podemos comentar aqui que a teologia do espanhol permanece bem na linha do pensamento medieval, cuja estrutura é jurídica. Todas as suas percepções, todos seus argumentos são jurídicos até o último átomo, de modo que ele se coloca diante das ciências naturais matemáticas do século XIX com a mesma falta de compreensão que a cientificidade diante do decisionismo e da determinação específicas daquele pensamento jurídico que culmina numa decisão pessoal.

IV. A filosofia de Estado da contra-revolução

(De Maistre, Bonald, Donoso-Cortés)

Os românticos alemães têm como característica uma idéia bastante original: o eterno discurso. Novalis e Adam Müller praticaram-no como a realização de seus espíritos. Os filósofos de Estado católicos de Maistre, Bonald, Donoso-Cortés, chamados na Alemanha de românticos por terem sido conservadores ou reacionários e terem idealizado as condições medievais, consideravam o eterno discurso muito mais como um produto tragicômico da fantasia. O que a sua filosofia de Estado contra-revolucionária mais destaca é a consciência de que a época exigia uma decisão; com uma energia levada ao extremo entre as duas revoluções de 1789 e 1848, o conceito de decisão passou a ocupar o centro de seus pensamentos. Em todos os lugares em que a filosofia católica do século XIX se expressou, numa atualidade espiritual, de alguma forma ela expressou o pensamento da imposição de uma nova alternativa, que não admitia mais mediações. "No medium", diz Newman, "between catholicity and atheism" (Sem mediações entre catolicismo e ateísmo). Todos formulam um grande "isso ou aquilo", cuja rigidez soa muito mais como ditadura do que como um eterno discurso.

Com conceitos como tradição e costumes, e com o reconhecimento do lento crescimento histórico, a restauração lutou contra o espírito ativista da Revolução. Essas idéias podiam resultar numa negação total da razão natural e numa absoluta

passividade moral, que encara a atividade como algo malévolo. Teologicamente, o tradicionalismo foi refutado por J. Lupus e P. Chastel; este último aliás apontou o "sentimentalisme allemand" (sentimentalismo alemão) como fonte desses equívocos. Nas suas últimas conseqüências, o tradicionalismo extremo realmente representava uma rejeição irracional de toda decisão intelectualmente consciente. Mesmo assim, Bonald, o fundador do tradicionalismo está muito distante da idéia de um eterno "vir a ser" auto-evolutivo, que parte de si mesmo.

Sua mente possui uma estrutura diferente da de Maistre ou mesmo de Donoso-Cortés; muitas vezes ele até se mostra surpreendentemente alemão. Nunca, porém, a sua crença na tradição será algo como a filosofia natural de Schelling, a mistura de opostos de Adam Müller ou a crença na história, de Hegel. Para ele, a tradição é a única possibilidade de obter o conteúdo que a crença metafísica do homem pode aceitar, porque a compreensão do indivíduo é muito fraca e pobre para reconhecer a verdade por si mesma. Que enorme contradição a cada um daqueles três alemães evidencia-se na terrível imagem que representa o caminho da humanidade através da história! Um rebanho de cegos, guiado por um cego que se apóia numa bengala! Na verdade, as antíteses e distinções que Bonald amava tanto e que lhe deram o nome de um escolástico, contêm disjunções morais; mas de modo algum elas contêm as polaridades da filosofia natural de Schelling, que possuem um "ponto de indiferenciação", ou então as negações meramente dialéticas do processo histórico. "Je me trouve constamment entre deux abimes, je marche toujours entre l'être et le néant" (Eu me encontro constantemente entre dois abismos, e caminho sempre entre o ser e o nada). São as oposições do bem e do mal, de Deus e do diabo, entre as quais existe um "isso ou aquilo" na vida e na morte, que não conhece nenhuma síntese, nem um "terceiro superior".

De Maistre fala com entusiasmo especial da soberania, que para ele significa essencialmente decisão. O valor do Estado consiste em apresentar uma decisão, e o valor da Igreja, em ser uma decisão definitiva, inapelável. A infalibilidade é para ele a essência da decisão inapelável, e a infalibilidade da ordem espiritual possui a mesma essência da soberania da ordem do Estado; ambas as palavras, infalibilidade e soberania são "parfaitament synonymes" (sinônimos perfeitos) (*Du Pape*, cap. 1). Toda soberania age como se fosse infalível, todo governo é absoluto — uma afirmação que até um anarquista poderia ter feito, mesmo com um propósito bem diferente mas com essas mesmas palavras. A antítese mais clara já surgida em

toda a história dessa idéia política está contida nessa afirmação. Todas as doutrinas anarquistas, desde Babeuf até Bakunin, Kropotkin e Otto Gross, giram em torno de um axioma: "Le peuple est bon et le magistrat corruptible" (O povo é bom e o magistrado corruptível). Por seu lado, de Maistre, justamente ao contrário, define a autoridade civil como boa, quando ela é estabelecida: "Tout gouvernement est bon lorsqu'il est établi" (Todo governo é bom quando é estabelecido). O motivo é que para a simples existência de uma autoridade civil há a necessidade de uma decisão, e esta por seu lado é valiosa como tal, porque justamente nas coisas mais relevantes é mais importante que as decisões sejam tomadas do que a maneira *como* elas são tomadas. "Notre intérêt n'est point qu'une question soit decidée de telle ou telle manière, mais qu'elle le soit sans retard et sans appel" (Nosso interesse não é que uma questão seja decidida dessa ou daquela maneira, mas que ela o seja sem protelações e sem apelos). Na prática, para ele dá no mesmo: não estar sujeito a nenhum equívoco e a nenhuma reclamação sobre possíveis erros; o essencial é que nenhuma instância superior o examine.

Como o radicalismo revolucionário na revolução proletária de 1848 foi muito mais profundo e conseqüente do que na revolução civil de 1789 (da terceira classe) a intensidade da decisão também cresceu, no pensamento filosófico de Estado da contra-revolução. Só desse modo o desenvolvimento de Maistre até Donoso-Cortés — da legitimidade à ditadura — pode ser compreendido. Esse crescimento radical manifesta-se na crescente importância das teses axiomáticas sobre a natureza dos homens. Todas as idéias políticas posicionam-se de alguma maneira, relativamente à "natureza" do homem, e pressupõem que ele é de "natureza boa" ou "ruim". Podemos esquivar-nos da questão só aparentemente, com explicações pedagógicas ou econômicas. Para o racionalismo do Iluminismo, o homem era grosseiro e tolo por natureza, mas passível de instrução. Assim justificava-se o seu ideal de um "despotismo legal" com propósitos pedagógicos; a humanidade inculta é educada por um *legislateur* (um legislador, que de acordo com o *Contrato social* de Rousseau está em condições de "changer la nature de l'homme", ou seja, mudar a natureza do homem). Ou então a natureza rebelde é reprimida pelo "tirano" de Fichte, e o Estado se transforma, como diz o próprio Fichte com uma brutalidade simplória, numa simples "empresa de formação". O socialismo marxista considera a questão da natureza do homem secundária e supérflua, porque ele acredita que pode modificá-lo por meio das condições econômicas e sociais. Diante disso, para os anarquistas conscientemente ateus, o homem é decidida-

mente bom, e todo o mal é conseqüência do pensamento teológico e de suas derivações, que incluem todas as idéias de *autoridade, Estado e autoridade civil*. No *Contrato social* cujas construções teóricas do Estado são o principal assunto estudado por de Maistre e Bonald, o homem ainda não tem, de jeito algum, uma natureza boa. Só nos romances tardios de Rousseau é que surge, como provou Seillière apropriadamente, a famosa tese rousseauniana do homem bom. Por outro, lado Donoso-Cortés antepôs-se a Proudhon, cujo anarquismo antiteológico partiu como conseqüência daquele mesmo axioma, enquanto que o "Cristo" católico partiu do dogma do pecado original. Mas, sobretudo, ele radicalizou o assunto polemicamente, criando uma doutrina da pecaminosidade e maldade absolutas da natureza humana. Pois o dogma tridênteo do pecado original não é simplesmente radical. Em contraposição à concepção luterana, ele não fala da indignidade, mas só de uma desfiguração, uma perturbação, um ferimento, e admite a existência da possibilidade de uma bondade natural. O abade Gaduel, que criticou Donoso-Cortés do ponto de vista dogmático, tinha razão ao expressar dúvidas dogmáticas contra o exagero da maldade e da indignidade naturais do homem. Mesmo assim, não seria correto ignorar que, para Donoso-Cortés, tratava-se de uma decisão religiosa e política de enorme atualidade, e não do aperfeiçoamento de um dogma. Quando fala sobre a maldade natural do homem, ele se volta polemicamente contra o anarquismo ateu e seu axioma do homem bom; com isso ele quer dizer ἀγωνικῶς e não δογματικῶς. Apesar de parecer concordar com o dogma luterano, ele adota uma postura diferente daquele luterano que se submete a qualquer autoridade; nesse caso também ele conserva a grandeza autoconsciente de um seguidor espiritual dos grandes inquisidores.

Naturalmente, o que ele diz sobre a maldade natural e a crueldade dos homens é mais terrível do que tudo o que jamais uma filosofia de Estado absolutista apresentou para justificar um regime de força. De Maistre também se assustou com a maldade dos homens, e suas afirmações sobre a natureza deles têm a força que emana de uma moral sem ilusões e das experiências psicológicas solitárias. Bonald também não se ilude sobre os maus instintos fundamentais dos homens e reconhece a incorrigível "vontade do poder" tão bem quanto qualquer psicologia moderna. Mas isso tudo desaparece diante dos ímpetos de Donoso. O seu desprezo pelos homens não tem limites: razão cega, a vontade débil, o elã ridículo das paixões carnais parecem-lhe tão deploráveis, que todas as palavras de todas as línguas humanas não são suficientes para expressar toda a baixeza daquelas criaturas. Se Deus não tivesse se tornado humano, o réptil pisado pelo meus pés seria menos desprezível que o homem; "el reptil que piso com mis piés, seria á mis ojos menos despreciable que el hombre". A estupidez das massas é para ele tão espantosa quanto a vaidade tola de seus dirigentes. Sua consciência do pecado é universal, mais terrível do que a de um puritano. Nenhum anarquista russo expressou a sua afirmação de que "o homem é bom" com tanta convicção elementar quando o católico espanhol ao responder: "Como ele sabe que é bom se Deus não lhe disse isso?" ("¿De onde sabe que es noble si Dios no se lo ha dicho?") A angústia desse homem, especialmente evidente nas cartas a seu amigo, o conde Raczynski, muitas vezes beira a loucura; de acordo com a sua filosofia da história, a vitória do mal é óbvia e natural e só um milagre de Deus conseguirá afastá-la. As imagens nas quais se objetiva sua impressão da história dos homens estão plenas de crueldade e terror; a humanidade cambaleia cega em um labirinto, cujas entrada, saída e estrutura não são conhecidas por ninguém; é a isso que chamamos de História (*Obras* v, p. 192). A humanidade é um navio que permanece à deriva com uma tripulação revoltada, ordinária, recrutada à força, que berra e dança, até que a ira de Deus jogue essa corja rebelde ao mar, para que o silêncio volte a reinar (iv, 102). Mas a imagem típica é outra: a batalha sangrenta decisiva, que se trava atualmente entre o catolicismo e o socialismo ateu.

Segundo Donoso, pertence à essência do liberalismo burguês não se decidir nessa luta, mas tentar, em vez disso, ligá-la a uma discussão. A burguesia é por ele definida como uma "classe que discute" "una clase discutidora". Assim ela se torna direcionada, pois isso subentende que ela quer desviar-se da decisão. Uma classe que transfere toda a atividade política ao discurso, na imprensa e no Parlamento, não evolui para além da fase das lutas sociais. Em todos os lugares pode-se reconhecer a insegurança interna e a insuficiência dessa burguesia liberal da realeza de julho. Seu constitucionalismo liberal tenta paralisar o rei por meio do Parlamento, mas quer deixá-lo no trono, agindo assim com a mesma inconseqüência do deísmo que quer excluir Deus do mundo mas se agarra à sua existência (aqui Donoso assume o imensurável e prolífico paralelo entre a metafísica e a teoria do Estado de Bonald). A burguesia liberal quer um Deus, mas ele não deve tornar-se ativo; ela quer um monarca, mas ele deve ser frágil; ela exige liberdade e igualdade e mesmo assim exige que o direito de voto seja restrito às classes dos proprietários para garantir a influência necessária da cultura e da propriedade sobre a legislação, como se cultura e propriedade lhes dessem o direito de oprimir as pessoas pobres e incultas. A burgue-

sia elimina a aristocracia de sangue e de família mas admite o domínio vergonhoso da aristocracia do dinheiro, a forma mais tola e ordinária de aristocracia; ela não quer a soberania do rei, nem a do povo. Mas afinal, o que ela quer?

As estranhas contradições desse liberalismo chamaram a atenção não só de reacionários como Donoso e F.J. Stahl, e não só de revolucionários como Marx e Engels. Acontece que aqui nos deparamos com o caso raro em que, numa situação política concreta, um erudito alemão burguês de formação hegeliana pode ser confrontado com um católico espanhol, porque ambos — naturalmente sem influências mútuas — constataram as mesmas inconseqüências para depois, por meio de suas diversas avaliações, assumirem uma rivalidade de bela e típica clareza. Lorenz von Stein, em sua *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich* fala detalhadamente sobre os liberais: eles querem um monarca, uma força estatal pessoal, portanto uma vontade e uma ação independentes, porém transformaram o rei num mero órgão executivo e cada um de seus atos passa a depender da autorização do ministério, o que suprime novamente aquele momento pessoal. Eles querem um rei que esteja acima dos partidos, e que portanto deveria também estar acima da representação do povo; ao mesmo tempo determinam que o rei não pode fazer nada além de implementar a vontade dessa representação popular. Eles declaram a inviolabilidade da pessoa do rei, e mesmo assim fazem-no jurar sobre a Constituição, de modo a tornar uma violação constitucional possível mas não recomendável. "Nenhuma perspicácia humana", diz Stein, "é suficientemente perspicaz a ponto de solucionar essa contradição conceitualmente". Num partido como o dos liberais, que justamente se vangloria de seu racionalismo, isso deve ser duplamente estranho. Um conservador prussiano como F.J. Stahl, que em suas palestras sobre os "partidos contemporâneos no Estado e na Igreja" também tratou das muitas contradições do liberalismo constitucional, tem uma explicação muito simples: o ódio contra a realeza e a aristocracia impele o burguês liberal para a esquerda; o medo de perder sua propriedade ameaçada pela democracia e o socialismo radicais impele-o novamente para a direita, para um reinado poderoso, cujo exército poderá protegê-lo. Assim, ele oscila entre dois inimigos e quer enganar a ambos. A explicação de Stein é bem diferente. Ele responde apontando a "vida", e identifica, justamente nas muitas contradições, a plenitude da vida. A "inconciliável fusão dos elementos inimigos, uns nos outros", é o "verdadeiro caráter de tudo o que vive"; tudo o que existe aloja seu contrário; "a vida pulsante consiste na contínua

interpenetração das forças contrapostas; na prática, elas só se contrapõem realmente quando são cortadas da vida". Então ele compara a interpenetração mútua dos contrários com o processo da natureza orgânica e da vida pessoal e diz que o Estado também tem vida pessoal. Pertence à essência da vida criar sempre a partir de si mesma e, lentamente, novos contrastes e novas harmonias etc.

Tanto De Maistre quanto Donoso eram incapazes de um pensamento "orgânico" desse tipo. De Maistre provou isso por meio de sua total falta de compreensão da filosofia de vida de Schelling; Donoso foi dominado pelo terror quando se viu frente a frente com o hegelianismo, em Berlim, no ano de 1849. Ambos eram diplomatas e políticos de grande experiência e prática e firmaram vários compromissos sensatos. Mas o compromisso sistemático e metafísico era para eles incompreensível. Suspender a decisão no ponto decisivo, em que se nega que haja alguma coisa para se decidir, devia parecer-lhes uma estranha loucura panteísta. Aquele liberalismo com suas inconseqüências e compromissos só poderia viver, segundo Donoso-Cortés, naquele curto intervalo em que fosse possível responder à pergunta "Cristo ou Barrabás?" com um pedido de adiamento ou com a implantação de uma comissão de inquérito. Esse tipo de postura não é casual, mas fundamenta-se na metafísica liberal. A burguesia é a classe da liberdade de discurso e de imprensa, e chega justamente a essas liberdades não partindo de quaisquer condições psicológicas e econômicas, de um modo de pensar conciliatório, ou algo assim. Já se sabia há muito tempo que a idéia liberal do direito à liberdade teve origem nos Estados norte-americanos. Quando, em tempos mais recentes, Georg Jellinek demonstrou a origem norte-americana dessas liberdades, essa tese não pegou de surpresa os filósofos de Estado católicos (muito menos a Karl Marx, o autor do ensaio sobre a questão judaica). Até mesmo os postulados econômicos da liberdade de comércio e de profissão são, para um estudo decididamente histórico, derivações de um núcleo metafísico. Em sua espiritualidade radical, Donoso vê sempre apenas a teologia do oponente. Ele não "teologiza" de modo algum; não faz nenhuma combinação ou analogia ambígua, mística, nenhum oráculo órfico; nas suas cartas sobre questões políticas atuais, há uma ausência de ilusões muito sóbria, às vezes cruel, e nenhum capricho quixotesco; no seu raciocínio sistemático, há uma tentativa de alcançar a concisão de uma boa teologia dogmática. Por isso é que sua intuição nas coisas espirituais é muitas vezes surpreendente. A definição da burguesia como "clase discutidora",

e o reconhecimento de que a sua religião é a liberdade de discurso e de imprensa, são exemplos disso. Não considero isso a última palavra sobre o conjunto todo, mas sem dúvida é a percepção mais admirável sobre o liberalismo continental. Diante do sistema de um Condorcet, por exemplo — cujo significado típico Wolzendorff compreendeu e descreveu tão apropriadamente, talvez por ter algum parentesco espiritual com ele — temos que acreditar realmente que o ideal da vida política não é só a discussão entre os membros do Legislativo, mas também entre todo o povo, transformando a sociedade humana num imenso clube em que a verdade se manifesta por si só, por meio da aclamação. Donoso considera isso apenas um método de evitar a responsabilidade e dar uma importância exagerada à liberdade de discurso e de imprensa, para que no final não se precise tomar uma decisão. Assim como o liberalismo discute e transige sobre qualquer detalhe político, ele também quer dissolver a verdade metafísica numa discussão. Sua natureza é negociar, é a insuficiência em compasso de espera, na esperança de que o confronto definitivo, a sangrenta batalha decisiva possa se transformar num debate parlamentar e ser eternamente suspensa através da discussão eterna.

A ditadura é o oposto da discussão. É inerente ao decisionismo do tipo de espírito de Donoso-Cortés sempre admitir o caso extremo, sempre esperar o Juízo Final. Por isso é que ele despreza os liberais, enquanto respeita o socialismo ateu-anárquico como seu inimigo mortal e lhe dá uma grandeza diabólica. Em Proudhon, ele acreditava estar vendo um demônio. O próprio Proudhon riu muito disso, e lembrando a Inquisição ao dizer que já se sentia na fogueira, respondeu a Donoso: "Allume!" ("Acenda o fogo!; comentário que consta nas edições tardias dos *Confessions d'un Revolutionnaire*). O satanismo dessa época não era um paradoxo passageiro, mas um princípio intelectual forte. Sua expressão literária é a sublevação do trono de Satã, do "père adoptif de ceux qu'en sa noire colère, du paradis terrestre a chassés Dieu le père" (pai adotivo daqueles que em sua cólera negra, do paraíso terrestre expulsaram Deus o pai) e do fratricida Caim, enquanto Abel é o burguês "chauffant son ventre a son foyer patriarcal" (esquentando a barriga em sua lareira patriarcal). Baudelaire:

"Race de Cain, au ciel monte	(Raça de Caim, sobe aos Céus
Et sur la terre jette Dieu!"	E jogue Deus sobre a Terra).

Mas essa posição não se manteve, porque ela continha, em princípio, só uma troca dos papéis de Deus e do demônio. Mesmo Proudhon, em comparação com os anarquistas posteriores foi só um pequeno-burguês moralista, agarrado à autoridade do pai de família e ao princípio da família monogâmica.

Só Bakunin chega a dar à luta contra a teologia toda a conseqüência de um naturalismo absoluto. Mesmo assim, ele quer "espalhar o Satã" e considera isso — ao contrário de Karl Marx, que desprezava qualquer tipo de religião — como a única revolução verdadeira. Mas sua importância intelectual está em sua idéia de uma vida que, em função de seu caráter correto natural, cria as formas corretas a partir de si mesma. Para ele, portanto, não existe nada de negativo ou mau, como na doutrina teológica de Deus e do pecado, que rotula o homem de malvado a fim de ter um pretexto para a ânsia humana de domínio e de poder. Todas as avaliações morais levam à teologia e a uma autoridade que nega artificialmente um "ter que ser" estranho, vindo de fora, da verdade e da beleza naturais e imanentes da vida humana, e cuja fonte é a avidez e a ânsia de dominação, e cujo resultado é a corrupção geral, tanto daqueles que exercem o poder como daqueles sobre os quais ele é exercido. Quando hoje os anarquistas vêem a condição do pecado na família baseada na força patriarcal e na monogamia, e pregam a volta ao matriarcado, suposta contradição original paradisíaca, então eles demonstram uma consciência bem maior das implicações profundas dessa idéia do que o demonstrado pelo riso de Proudhon. Essas últimas conseqüências, como a dissolução da família baseada na força patriarcal, estão sempre na mira de Donoso, porque ele vê que com o teológico desaparece o moral, e com o moral a idéia política; toda decisão moral e política é paralisada num aquém paradisíaco de vida natural e imediata e de uma "carnalidade" sem problemas.

Hoje, nada é mais moderno do que a luta contra tudo o que é político. Magnatas americanos, técnicos industriais, socialistas, marxistas e revolucionários anarco-sindicalistas juntam-se ao exigir a eliminação da dominação não-objetiva da política sobre a objetividade da vida econômica. Não deverão mais existir problemas políticos, só tarefas técnicos-organizacionais e econômico-sociológicas. A espécie de pensamento técnico-econômico hoje dominante pode até nem aceitar mais uma idéia política. O Estado moderno parece realmente ter se transformado naquilo que Max Weber previu: uma grande empresa. Uma idéia política geralmente só é assimilada quando o círculo de pessoas que tem algum interesse plausível nela consegue provar que pode usá-la em

vantagem própria. O político desaparece no econômico ou no técnico-organizacional e, por outro lado, se desfaz no eterno discurso das generalidades histórico-filosóficas e culturais, que com caracterizações estéticas degustam uma época como clássica, romântica ou barroca. Em ambos, a essência da idéia política, a decisão moral exigente, é desviada. Porém, o significado atual daqueles filósofos de Estado contra-revolucionários está na conseqüência com que se decidem. Eles valorizam tanto o momento da decisão, que finalmente a idéia de legitimidade, da qual eles partiram, é suprimida. Assim que Donoso-Cortés percebeu que a era da monarquia terminara, porque não havia mais reis e ninguém teria a coragem de ser rei à revelia da vontade do povo, ele declarou o fim de seu decisionismo, isto é, exigiu uma ditadura política. Nas afirmações aqui citadas de De Maistre já havia uma redução do Estado ao momento da decisão, conseqüentemente a uma decisão absoluta pura, não pensada, não discutida e não justificada, portanto criada do nada. Mas isso é essencialmente ditadura, não legitimidade. Donoso estava convencido de que o momento da última batalha chegara; perante o mal radical, só existe uma única ditadura, e a idéia legitimista da sucessão passa a ser, num instante como esse, uma simples teimosia inócua. Assim, as oposições entre autoridade e anarquia poderiam se entrecruzar com uma firmeza absoluta, formando a clara antítese acima mencionada: quando De Maistre diz que todo governo é necessariamente absoluto, então um anarquista diz o mesmo, literalmente; só que ele chega à conclusão prática (com a ajuda de seu axioma da pessoa boa e do governo corrupto) de que todo governo deve ser combatido justamente porque todo governo é uma ditadura. Para o anarquista toda a intenção de uma decisão deve ser má, porque o certo se produz por si mesmo, quando não se perturba a imanência da vida com tais intenções. Naturalmente, essa antítese radical força-o a decidir-se contra a decisão; e no maior anarquista do século XIX, Bakunin, ocorre o raro paradoxo de ter-se tornado, teoricamente, o teólogo do antiteológico e na prática o ditador de uma antiditadura.

Índice onomástico

A

AHRENS, Heinrich, 105
ALTHUSSER, X
ANSCHUTZ, Gerhard, 94
ARENDT, Hannah, X
ARISTÓTELES, 43

B

BABEUF, François Émile, 123
BAKUNIN, Michael, 62, 63, 68, 80, 119, 123, 129, 130
BAUDELAIRE, Charles, 68
BECKER, Werner, 72
BELLOC, Hillaire, 21
BENTHAM, Jeremy, 4, 9, 38
BERGSON, Henri, 68, 69, 80, 114
BERNATZIK, Edmund, 112
BERTHÉLEMY, Henry, 20
BEYERLE, Karl, 72
BEZA, Theodore de, 40
BISMARCK, Otto von, 85
BLUNTSCHLI, J. C., 46, 80
BODIN, VIII, XI, 89, 90, 95
BONALD, Louis de, VIII, 110, 121, 122, 124, 125
BOLINGBROKE, Henry St. John, visconde, 39, 42, 78
BONN, Moritz Julius, 7, 16, 72, 74, 76
BOUTMY, Émile, 116
BRAUWEILER, Heinz, 73
BRINKMAN, Carl, 14
BRUPBACHER, Fritz, 80
BURCKHARDT, Jacob, 21
BURKE, Edmund, 4, 7, 9

C

CAIRD, Edward, 116
CAVOUR, Camillo di, 8
CÉSAR, 55
CHASTEL, P., 122
CLAPMAR, Arnold, 37
COMTE, Auguste, 116, 119
CONDORCET, Jean Marie, 37, 42, 44, 59, 80, 128
CROCE, Benedetto, 65
CROMWELL, Oliver, 64

D

DONOSO-CORTÉS, Juan, VIII, 64, 110, 120, 121, 122, 123, 124, 127, 128, 130

DISRAELI, Benjamin, 24
DUGUIT, Léon, 77

E

ENGELS, Friedrich, 51, 61, 67, 68, 114, 119, 126
ESMEIN, Adhémar, 74

F

FERRI, Enrico, 62
FICHTE, J. G., 54, 59, 123
FIRTH, C. H., 73
FORSTHOFF, Heinrich, 83
FRIEDMANN, Alfred, 77

G

GADUEL, abade, 124
GENTZ, Friedrich von, 7
GERBER, Emil, 76
GIERKE, Otto von, 101, 112
GOGARTEN, Friedrich, 83
GOPPERT, Heinrich, 73
GROSS, Otto, 123
GROTIUS, 41, 77
GUIZOT, 4, 6, 9, 24, 34, 35, 36, 49, 74
GUYOT, Yves, 79

H

HAMILTON, 77
HÄNEL, Albert, 111
HARRINGTON, James, 39
HASBACH, Wilhelm, 36
HAURIOU, Maurice, 39, 79, 84
HEFELE, Hermann, 72, 103
HEGEL, G. W. F., 40, 43, 45, 50, 52, 53, 54, 55, 58, 65, 119, 122
HEIDEGGER, X
HITLER, Adolf, X
HOBBES, Thomas, VIII, XI, 42, 84, 107, 117, 120

J

JEFFERSON, Thomas, 118
JELLINEK, Georg, 97, 111, 127
JUNIUS BRUTUS, 41

K

KANT, 38, 40, 93, 100, 113
KAUFMANN, Erich, 76, 77
KAUTSKY, Karl, 60
KELSEN, Hans, VIII, 25, 88, 93, 96, 97, 98, 99, 104, 112, 113, 115, 118
KISTIAKOWSKI, G., 97
KRABBE, Hugo, 74, 88
KROPOTKIN, Pëtr Alekseevich, 123

L

LABAND, Paul, 111
LAMBACH, W., 73
LANDAUER, Carl, 72, 73
LASK, Emil, 104
LASKI, Harold, 74
LASSALLE, Ferdinand, 56, 57
LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, 110, 117
LENIN, V. I., 60, 69
LEWIS, Wyndham, 71, 79, 80
LIPPMANN, Walter, 8
LOCKE, John, 26, 39, 40, 41, 47, 77, 93, 106
LÖWENSTEIN, Karl, 73, 76

M

MABLY, Gabriel Bonnot de, 39
MAISTRE, Joseph de, VIII, 110, 121, 122, 123, 124, 127, 130
MALEBRANCHE, Nicholas de, 39, 117
MAQUIAVEL, 36, 41
MARCUSE, Herbert, X
MARR, Heinz, 73
MARSHALL, John, 77
MARX, Karl, X, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 65, 67, 68, 69, 79, 80, 114, 119, 126, 127, 129
MAURRAS, Charles, 73
MAYER, G., 119
MAYER, Otto, 41
MEINECKE, Friedrich, 76, 78
MENZEL, Adolf, 110
MERCIER DE LA RIVIÈRE, 37
MERKL, Adolf, 106
MICHELET, 24
MICHELS, Robert, 21, 62, 71, 72
MILL, John Stuart, 4, 9, 38, 112
MOHL, Robert von, 35, 46, 78, 87

MONTESQUIEU, 5, 9, 39, 42, 77
MORGENTHAU, X
MOSCA, Gaetano, 19, 71
MOSER, J. J., 39
MÜLLER, Adam, 121, 122
MÜLLER-MEININGEN, Ernst, 73
MURGER, Henri, 68
MURRAY, Kathleen, 73
MUSSOLINI, 70
MUSSOLINI, Benito, 19

N

NAPOLEÃO, 50, 55, 69
NAPOLEÃO III, 9, 25
NAUMANN, Friedrich, 6, 9
NEUMANN, Franz, X
NEUMANN-HOFER, Adolf, 78
NOVALIS, 121

O

OSTROGORSKI, Moisei, 21

P

PEARSE, Patrick, 69
PEDRO, o grande, 69
PORT, Hermann, 73
PREUSS, Hugo, 6, 9, 101, 104, 105, 111, 112
PRÉVOST-PARADOL, 9
PROUDHON, 25, 62, 63, 64, 65, 66, 80, 119, 124, 128, 129
PUFENDORF, Samuel, 15, 90

R

RACZYNSKI, Samuel von, 125
RANKE, Leopold von, 23
REDSLOB, Robert, 39
RENAN, Ernest, 24, 66
RICARDO, David, 56
ROHMER, F., 46
ROSENBAUM, Eduard, 73, 78
ROUSSEAU, 14, 15, 26, 27, 39, 80, 96, 116, 117, 123, 124

S

SARPI, Paolo, 36
SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von, 122, 127
SCHMITT, Carl, IX, X, XI, XII, XIII, 1, 72, 73, 85
SCHULZE-DELITSCH, 56
SCHULZE, Hagen, 112
SEILLIÈRE, Ernest, 124
SEYDEL, Max, 91
SIEYÈS, Emmanuel Joseph, 118
SMEND, Rudolf, 34
SOREL, Georges, VII, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 79, 80, 114
SPENGLER, Oswald, 73
STAHL, Friedrich Julius, 107, 112, 126
STAMMLER, Rudolf, 113
STENDHAL, 68
STEIN, Lorenz von, 46, 73, 78, 112, 126
SWIFT, Jonathan, 78

T

TAINE, H., 24, 73
TESEU, 55
THOMA, Richard, 3, 4, 6, 7, 11, 72
TOCQUEVILLE, Alexis de, 24, 118
TROTSKI, Leon, 60, 80

V

VATTEL, Emmerich von, 96

W

WEBER, 6
WEBER, Alfred, 15, 16
WEBER, Max, 9, 25, 72, 103, 113, 114, 129
WILSON, Woodrow, 39
WOLZENDORFF, Kurt, VIII, 101, 102, 103, 128

Z

ZITELMANN, Ernst, 43
ZWEIG, Egon, 74